LES ŒUVRES PRINCIPALES

Précisions liminaires

L'œuvre de Nietzsche est constituée d'écrits multiples. Elle comporte des livres publiés du vivant de l'auteur, d'autres à titre posthume. Elle contient également les textes de jeunesse, les travaux philologiques, les cours donnés à l'Université de Bâle, des conférences, des poèmes, les fragments posthumes ainsi que la correspondance. Ces écrits n'ont pas tous le même statut, ils doivent être hiérarchisés.

Quelle fonction attribuer aux fragments posthumes, ordonnés chronologiquement dans l'édition Colli-Montinari ? Ne convient-il pas de chercher dans ces fragments l'expression claire et directe de la philosophie de Nietzsche, que l'œuvre publiée recouvre d'un « masque » (PBM, § 40) ? Au contraire, ne sont-ils pas de simples brouillons du seul travail à considérer, celui que Nietzsche a jugé digne d'être proposé au public ? Ces deux orientations méthodologiques sont toutefois trop tranchées. En effet, les fragments posthumes ne sont pas homogènes. Ils peuvent consister en des réflexions ponctuelles dispersées ou en des recherches centrées sur une thématique unitaire (exemple : accréditer scientifiquement l'idée d'éternel retour). On y rencontre également des notes de lecture ainsi que certaines premières

versions de textes ultérieurement publiés. Aussi, dans leur diversité, ils constituent de possibles compléments d'information, à examiner au cas par cas afin de reconstituer au mieux le développement de la pensée de Nietzsche.

L'ouvrage intitulé *La volonté de puissance* est censé articuler les fragments décisifs afin de faciliter la compréhension d'ensemble de la philosophie de Nietzsche. Certes, à partir de 1885, celui-ci avait projeté de rédiger un ouvrage qui porterait ce titre, mais, après avoir multiplié les plans sans en retenir aucun, il avait finalement renoncé en 1888. *La volonté de puissance* n'est donc pas une œuvre de Nietzsche, mais un regroupement artificiel, réalisé dans sa première version sous la direction d'Élisabeth Förster-Nietzsche, aidée dans sa tâche par Heinrich Köselitz. Les fragments choisis – sans garantie que Nietzsche aurait validé ce choix – et réunis sous ce titre ont été ordonnés de manière arbitraire, au mépris de l'ordre chronologique. Plus grave encore, ce « livre », tenu pour « la » clé de voûte de la pensée de Nietzsche, a connu plusieurs éditions successives au nombre de fragments sans cesse différent. Quelle que soit la version examinée, le résultat est dénué de rigueur philologique : des mots sont parfois substitués à d'autres, des fragments différents peuvent être reliés ou un même fragment peut être subdivisé en plusieurs. À cet abrégé fautif, il convient de substituer l'irréprochable édition Colli-Montinari qui donne accès à l'ensemble des fragments classés par ordre chronologique.

Remarquons enfin que Nietzsche a lui-même présenté ses publications. En 1886, il rédige des préfaces pour la plupart de ses livres précédemment publiés (NT; HTH, I; HTH, II; A; GS; PBM). Dans *Ecce homo*, la section intitulée « Pourquoi j'écris de si bons livres » commente tour à tour chacun de ses ouvrages, depuis *La naissance de la tragédie* jusqu'au *Cas Wagner*. Bien entendu, ces éclairages rétrospectifs ne dispensent pas de construire activement et rigoureusement sa propre lecture. Mais comment cheminer ?

La présentation subséquente poursuit un double objectif. Avant tout, afin d'éviter la réduction des œuvres de Nietzsche à une simple rhapsodie de formules fameuses, la possibilité d'une certaine unité du questionnement propre à chaque ouvrage majeur est examinée. Cette présentation tente également de prolonger la partie précédente, « La pensée de Nietzsche ». D'un livre à l'autre, elle considère le développement du *Versuch* nietzschéen et donne à voir sa fécondité pas à pas. Ainsi, lorsqu'elle se penche en un dernier parcours sur les années 1887-1888, elle rencontre la question de savoir si le renversement de toutes les valeurs, porté par l'entreprise généalogique, est simplement à considérer comme le moment pratique du *Versuch*. S'agit-il désormais de se cantonner à la question : comment incorporer soi-même et faire incorporer aux autres de nouvelles valeurs définitivement identifiées ? Dans cette hypothèse, la caractérisation du *Versuch* comme dynamique de problématisation indissociable de la multiplication de tentatives peut-elle subsister ? Enfin, la présentation des deux dernières œuvres (*Nietzsche contre Wagner* et *Dithyrambes de Dionysos*) permet, par-delà la brièveté de celles-ci, de souligner une dernière fois l'importance de la thématique de l'art et de la figure de Dionysos dans la philosophie de Nietzsche.

Textes de jeunesse

Nietzsche n'a pas encore dix-huit ans lorsqu'il écrit *Fatum et histoire*, puis *Liberté de la volonté et fatum*, en 1862. Le premier de ces deux textes courts et denses débute par une interrogation : un regard libre peut-il être porté sur la religion et le christianisme au vu du poids des préjugés ? S'ensuit un questionnement plus vaste d'abord centré sur la possibilité d'une pensée véritablement libre puis sur la possibilité de la liberté en général, dans la mesure où l'extension du champ de la détermination pourrait être maximale. La fin de cet écrit et l'ensemble du deuxième s'orientent de manière évidemment tâtonnante vers la résorption de l'opposition entre liberté et *fatum*.

Cette entrée en matière est frappante. Avec humilité et ambition, le tout jeune Nietzsche se donne pour tâche de penser l'insertion problématique de l'homme dans le tout, au moyen de la langue traditionnelle de la philosophie dont il exhibe déjà les limites : « le libre arbitre sans le *fatum* est aussi peu pensable que l'esprit sans bien et mal réel » (FH) ; « l'homme, sitôt qu'il agit et crée de ce fait ses propres événements, détermine son propre *fatum* » (LVF).

Les textes de 1870-1872 examinent principalement le monde grec, à titre de source salvatrice dans laquelle puiser. Selon Nietzsche, en effet, c'est en considérant le monde stimulant des Hellènes que l'Allemagne pourra surmonter la régression culturelle dont elle est frappée. Sur ce thème, on recense pour l'année 1870 deux conférences – *Le drame musical grec*, *Socrate et la tragédie* – et un bref essai, *La vision dionysiaque du monde*. Ces études distinctes sont autant d'essais

ponctuels sur lesquels Nietzsche s'appuiera pour rédiger *La naissance de la tragédie* – ce qui n'empêche nullement d'examiner l'économie propre à chacun de ces travaux.

Entre janvier et mars 1872, Nietzsche donne cinq conférences regroupées sous le titre : *Sur l'avenir de nos établissements d'enseignement*. Il y relate une rencontre étrange qu'il aurait effectuée à Bonn avec un de ses amis étudiants. Dans des circonstances rocambolesques, tous deux auraient dialogué le long du Rhin avec un philosophe âgé et son disciple. Cette intrigue imaginaire (lettre du 20 décembre 1872 à Malwida von Meysenbug), témoigne d'une quête de philosophie, indissociablement réflexive et prescriptive. Après avoir repéré deux tendances générales pour l'éducation ou la formation (*Bildung*), à savoir l'élargissement démocratique de l'enseignement au plus grand nombre et sa subordination aux besoins de l'État, le personnage du philosophe évalue les besoins de la culture (*Kultur*) régnante en Allemagne. Il se prononce en faveur d'une conception aristocratique, autrement dit d'une conception de la culture non coupée de la nature inégalitaire, qui travaillerait à rendre possible l'apparition de génies à même de guider leurs contemporains. Dans cette optique, la formation scolaire et universitaire serait à réinventer. Dans la mesure où elle ne vise l'autonomie du jugement qu'en propageant l'érudition à courte vue, elle s'est en effet préjudiciablement détournée de « l'interprétation [*Ausdeutung*] profonde » des grands problèmes de l'existence (AEE, V).

Quoiqu'inachevé, ce cycle de conférences est instructif. Par la bouche d'un vieux philosophe inactuel, schopenhauérien, le jeune Nietzsche identifie les éléments de son chemin de pensée à venir et entame sa réflexion

sur leur articulation : « Car retirez les Grecs en même temps que la philosophie et l'art : par quelle échelle voulez-vous encore monter vers la culture [*Bildung*] ? » (AEE, V).

En 1872, pour les fêtes de Noël, Nietzsche offre à Cosima un étrange cadeau : *Cinq préfaces à cinq livres qui n'ont pas été écrits*. Intitulée *La passion de la vérité*, la première de ces préfaces débute par l'examen du thème de la gloire (*Ruhm*), qui pousse à questionner la possibilité d'une véritable grandeur (*Grösse*) à l'échelle de la culture (*Kultur*). Des philosophes comme Héraclite ont délaissé le souci de la gloire personnelle au profit de la recherche de la vérité mais la nature se dérobe à la connaissance. L'homme vise alors vainement la vérité, visée dangereuse et même potentiellement destructrice tandis que l'art, qui célèbre l'illusion, attache à la vie : « L'art est plus puissant [*mächtiger*] que la connaissance, car *c'est lui* qui veut la vie, tandis que le but ultime qu'atteint la connaissance n'est autre que… l'anéantissement » (PV).

La deuxième préface, qui devait ouvrir à *Sur l'avenir de nos établissements d'enseignement*, précise les qualités que Nietzsche attend de son lecteur : être calme et patient (A, Avant-propos, § 5 valorise la « lente lecture »), être capable de méditer sans réclamer des solutions immédiates à l'auteur, et enfin savoir ne pas projeter les interprétations propres à la culture de l'homme moderne sur toutes choses (la thématique du « lecteur parfait » sera réexaminée dans EH, III, § 3).

Troisième préface, *L'État chez les Grecs* aborde la question politique de manière fracassante. D'après Nietzsche, au rebours des notions contemporaines de

« dignité de l'homme » et de « dignité du travail », les Grecs ont su reconnaître que « *l'esclavage appartient à l'essence d'une civilisation* [Kultur] » (EG). La civilisation est cruelle, la pulsion de justice égalitaire est une impasse. Au service de la nature inégalitaire, l'État doit donc œuvrer par la contrainte au développement d'une minorité. Pourtant, la philosophie des Lumières et la Révolution française, porteuses d'égalité, valorisent la coexistence pacifique. Désormais porté par l'optimisme libéral, l'État se fait l'instrument de la réussite économique. Contre cette tendance historique, il convient alors d'affirmer avec force que « la guerre est aussi nécessaire à l'État que l'esclave à la société » (*ibid.*). Contre tout idéal égalitaire émollient, Nietzsche considère ainsi que « tout homme – et toute son activité – n'a de dignité qu'en tant qu'il est consciemment ou inconsciemment l'instrument du génie » (*ibid.*).

Quatrième préface, *Le rapport de la philosophie de Schopenhauer à une culture allemande* constitue un appel bref mais vibrant. Pour pouvoir surmonter sa déchéance et prétendre à la grandeur qui doit être la sienne, la culture allemande doit s'organiser autour de « son unique philosophe en ce siècle, Arthur *Schopenhauer* » : « Vous avez là le philosophe – cherchez maintenant la culture [*Kultur*] qui lui convienne ! »

Cinquième et dernière préface, *La joute chez Homère* soutient que l'idée d'humanité ne doit pas être séparée de la nature, quand bien même celle-ci apparaîtrait immédiatement inhumaine. À la question « Pourquoi le monde grec tout entier exultait-il aux scènes de combat de l'*Iliade* ? » (JH), Nietzsche répond que ce monde a constitué le combat en valeur. Plus précisément, conformément à la distinction d'Hésiode, s'il existe une *Éris*

(discorde) destructrice, il existe également une bonne *Éris*. Assurément féconde, celle-ci consiste en la joute au sens d'une confrontation stimulante : « sans l'envie, la jalousie et l'ambition de la joute, la cité grecque comme l'homme grec dégénèrent » et basculent dans l'abîme de la sauvagerie « préhomérique » (*ibid.*).

La naissance de la tragédie

Ce livre paraît en janvier 1872 sous le titre *La naissance de la tragédie à partir de l'esprit de la musique*. Le titre écourté est adopté par Nietzsche en 1886, qui adjoint un sous-titre : « Hellénisme et pessimisme ». Cette dernière version est accompagnée d'un avant-propos, l'« Essai d'autocritique » dans lequel l'auteur propose un regard rétrospectif sur sa première œuvre publiée. L'ouvrage examine la naissance de la tragédie grecque (§ 1-10), puis sa disparition (§ 11-15) avant d'envisager la possibilité de sa renaissance en Allemagne, pour le plus grand bénéfice de la culture (§ 16-25).

Afin de contribuer à la « science esthétique » (§ 1), Nietzsche commence par distinguer « ces *pulsions artistiques de la nature* » (§ 2) que sont la pulsion apollinienne, source des arts plastiques, et la pulsion dionysiaque, à l'origine de la musique. Il relie chacune à des « phénomènes physiologiques » (§ 1) : le rêve pour la première et l'ivresse pour la seconde. Indissociable de ce que Schopenhauer appelle le principe d'individuation, la pulsion apollinienne fait advenir un monde rassurant d'individus distincts et consistants. Rupture de ce même principe, la pulsion dionysiaque détruit cette belle apparence au profit d'une indistinction généralisée synonyme conjointement d'anéantissement de soi et d'unité universelle. En conflit, ces deux pulsions

s'intensifient l'une l'autre avant de se retrouver dans la tragédie attique, leur « but commun » (§ 4). Si ces « noces mystérieuses » (§ 4) commencent de se célébrer avec la poésie lyrique (§ 5-6), la tragédie naît avec le chœur dionysiaque (§ 7) « qui ne cesse de se décharger au sein d'un monde d'images apollinien » (§ 8). La partie apollinienne de la tragédie permet de se représenter un monde de justice, sans cesse fragilisé par la démesure dionysiaque, comme le montre l'univers dépeint par Eschyle (§ 9). Sous l'effet d'Apollon, Dionysos apparaît dans de multiples figures : la tragédie régénère le mythe (§ 10).

Euripide a pourtant causé la mort de la tragédie grecque. Dans la mesure où, au mépris du souci de grandeur, il a invité l'homme du quotidien sur scène, et où il a valorisé avant tout la raison dans la création artistique, il a promu la « forme dégénérée de la tragédie » (§ 11). Alors que l'essence de la tragédie grecque consistait dans son caractère double, autrement dit dans l'entrelacement des pulsions apollinienne et dionysiaque, Euripide s'est évertué à bannir Dionysos de la scène, au profit de la vision socratique du monde. La tragédie authentique disparaît au profit de l'« *épopée dramatisée* », guidée par le « *socratisme esthétique* » qui pose que « "tout doit être rationnel pour être beau" » (§ 12). Adversaire de Dionysos, Socrate s'oppose à l'hellénité et croit « devoir corriger l'existence » (§ 13) au moyen d'un instinct logique débridé. La tragédie exprimait le terrible pessimisme qui découle de l'affirmation de Silène, le compagnon de Dionysos, au roi Midas : « La meilleure de toutes les choses t'est totalement inaccessible : n'être pas né, n'*être* pas, n'être *rien*. Mais la seconde parmi les meilleures est pour toi – mourir bientôt » (§ 3). Au

contraire, l'optimisme théorique porté par « Socrate, le héros dialectique du drame platonicien » (§ 14) se transcrit désormais dans l'art d'Euripide, qui parachève la dénaturation du chœur – le foyer de l'élément musical dionysiaque – que Sophocle fragilisait déjà (*ibid.*). L'arrivée de Socrate constitue le « tournant » et le « pivot de l'histoire universelle » (§ 15). Avec lui, débute en effet le règne du « type de l'*homme théorique* » (*ibid.*). À l'inverse de l'artiste qui chérit le voile, cet homme ne vit que pour dévoiler l'intégralité de la vérité. Se propage ainsi l'illusion de « connaître » et même de « corriger l'être » (*ibid.*), facteur d'inéluctable déception, d'où la nécessité de promouvoir « *la connaissance tragique* » (*ibid.*) en laquelle la science se convertit en art.

Il convient par conséquent de s'orienter vers « une *renaissance de la tragédie* » (§ 16), ferment d'espoir pour la germanité. La musique, source de la tragédie, est alors examinée dans une perspective schopenhauérienne, démarche qui permet d'établir qu'elle peut donner naissance au mythe tragique fécond (*ibid.*). L'art dionysiaque produit en effet une « consolation métaphysique » ou plaisir de se fondre dans l'« *unique* vivant », porté par l'« esprit de la musique » (§ 17). Pourtant, l'« esprit de la science » (*ibid.*), cette croyance en la force thérapeutique du dévoilement de la vérité, a tué le mythe et dénature la musique. Une distinction est ensuite proposée entre cultures socratique, artistique et tragique, respectivement particularisées dans l'histoire par les cultures alexandrine, hellénique et bouddhique (§ 18), puis il est établi que l'opéra, fruit de la culture socratique, ne peut prétendre contribuer à la renaissance de la tragédie. En revanche, tout comme la philosophie allemande prend avec Kant et Schopenhauer le contre-pied du socratisme scientifique,

la musique de Bach, Beethoven puis Wagner annonce « *le réveil progressif de l'esprit dionysiaque* » (§ 19) dans le monde contemporain. C'est pourquoi, même si l'enseignement supérieur allemand édulcore l'Antiquité grecque, cet idéal doit être affirmé avec force (§ 20).

Après avoir précisé les rapports entre musique et mythe (§ 21 : « Le mythe nous protège de la musique, tout comme d'autre part il lui donne seul la liberté suprême. ») ainsi que les relations entre musique et drame (*ibid.* : « la musique est la véritable Idée du monde, le drame un simple reflet de cette Idée »), Nietzsche insiste sur le « lien fraternel » (*ibid.*) qui se tisse dans la tragédie entre Apollon et Dionysos, « ce par quoi le but suprême de la tragédie et de l'art est atteint » (*ibid.*). Ainsi, « *le mythe tragique* ne se comprend que comme une traduction en images de la sagesse dionysiaque par des moyens artistiques apolliniens » (§ 22). Contre les analyses traditionnelles de Schiller, Bernays, et bien entendu Aristote, Nietzsche rapporte l'effet tragique à une joie profonde, consécutive de la disparition du monde des phénomènes dans l'un originaire (*ibid.*). Il en appelle alors à « l'*auditeur esthétique* » (*ibid.*), qui doit se substituer à l'homme théorique. Il célèbre ensuite le mythe, considéré comme le terreau de toute culture. Dans ce contexte, le choral de Luther est tenu pour un appel musical dionysiaque fondateur, qui impulse la régénération du mythe allemand (§ 23). Enfin, Nietzsche aborde le plaisir esthétique éprouvé au contact du mythe tragique ; il invite à le penser à partir de la dissonance musicale et non à partir du plan moral (§ 24). Cette démarche permet d'envisager la justification du monde, même dans ses facettes les plus repoussantes, comme phénomène esthétique, c'est-à-dire comme alternance

héraclitéenne de construction et de destruction, source de joie (*ibid.*). En conclusion, Nietzsche revient sur la musique et le mythe tragique. Il dépeint l'articulation du dionysiaque et de l'apollinien, celui-ci transfigurant celui-là (§ 25).

Marqué par la profusion de ses thèmes, *La naissance de la tragédie* est un ouvrage inclassable. Il a stupéfait les philologues et, malgré quelques références éparses à Schopenhauer et Kant, il ne consiste pas non plus en un livre de philosophie classique. Par-delà ce foisonnement, cet écrit assigne aux Grecs une mission cruciale : « les Grecs, en auriges, tiennent dans leurs mains notre culture et toute culture » (§ 15). Ils ont su construire un pessimisme de la force (NT, « Essai d'autocritique », § 1) pour affirmer la vie : la modernité saura-t-elle produire un renouveau dionysiaque pour intensifier l'existence ? Comment faire advenir ce renouveau ? Activité à finalité pratique, la philosophie n'a pas d'autre tâche que d'affronter ce problème.

La philosophie à l'époque tragique des Grecs

Lors de l'été 1872, à l'Université de Bâle, Nietzsche consacre un cours aux philosophes préplatoniciens. Ce matériau l'aidera à rédiger, lors des premiers mois de 1873, un manuscrit intitulé *La philosophie à l'époque tragique des Grecs*. Inachevé (lettre à Gersdorff du 5 avril 1873), cet écrit sera légèrement modifié en 1874-1875, sans trouver une forme définitive. Nietzsche y présente les thèses de Thalès (§ 3), Anaximandre (§ 4), Héraclite (§ 5-8) et Parménide (§ 9). Il y distingue ensuite les conceptions parménidiennes de celles de Xénophane de Colophon, d'Héraclite et de Zénon d'Élée (§ 10-13), avant de développer la contribution d'Anaxagore

(§ 14-19). Simple démarche d'historien, qui restituerait une succession d'idées philosophiques ? La lecture de cette séquence de paragraphes invite le plus souvent à répondre par l'affirmative. Le projet initial était pourtant beaucoup plus novateur.

Un propos liminaire précise que les pages ultérieures ne se soucient pas de hiérarchiser des thèses en fonction du critère de vérité. La démarche adoptée se situe même ouvertement à contre-courant du souci d'exhaustivité doxographique : « Je raconte en la simplifiant l'histoire de ces philosophes », « je m'efforce d'extraire trois anecdotes de chaque système et je néglige le reste » (PETG, Avant-propos). Parti-pris méthodologique déroutant… Nietzsche souhaite avant tout mettre au jour « la polyphonie du tempérament [*Natur*] grec » (*ibid.*). Plus précisément, il cherche à affiner les contours de la figure du philosophe au moyen de la production d'une galerie de portraits distincts : « je ne veux extraire de chaque système que ce point qui est un fragment de *personnalité* » (*ibid.*). Par-delà les différences individuelles, les philosophes préplatoniciens constituent un type (§ 1 : « Tous ces hommes sont taillés tout d'une pièce et dans le même roc. ») alors que Platon est tenu pour un hybride (§ 2 : « Platon représente le début de quelque chose de tout à fait nouveau ; […] il ne représente pas un type pur. »). Le philosophe n'est-il pas le « grand homme » (PETG, Avant-propos) dont la culture a besoin pour être féconde ?

On comprend mieux pourquoi, en pleine période de rédaction, Nietzsche a affirmé : « Mon livre grossit et prend la forme d'un pendant à la "Naissance". Je l'intitulerai peut-être "Le philosophe en tant que médecin de la culture" » (Lettre à Gersdorff du 2 mars 1873). Déplorer,

dans *La naissance de la tragédie*, la déliquescence de la culture allemande n'invite-t-il pas à se tourner vers le plus beau fleuron de la Grèce, à savoir ces philosophes non encore marqués par Socrate ? Autrement dit, en condensant les deux titres envisagés par Nietzsche pour cet écrit inachevé, n'est-ce pas la philosophie de l'époque tragique des Grecs qu'il faut considérer, dans la mesure où les philosophes de cette période préplatonicienne donnent à penser le médecin dont la culture du XIX^e siècle a tant besoin ? Cette hésitation à propos du titre (voir aussi la lettre à Rohde du 22 mars 1873) n'est sans doute pas anecdotique. Un médecin est censé être capable de guérir ; or un philosophe peut-il véritablement réorienter la culture pour la sauver du pessimisme inhibiteur ? Cette espérance est éminemment problématique : « où trouverait-on l'exemple d'un peuple atteint de maladie et à qui la philosophie aurait rendu sa santé [*Gesundheit*] perdue ? » (§ 1). Nietzsche invalide le schéma de causalité escompté : « Ayez d'abord une civilisation [*Kultur*], vous apprendrez ensuite ce que veut et ce que peut la philosophie » (§ 2). Les motifs qui ont poussé Nietzsche à ne pas achever la rédaction de cet ouvrage en cours sont sans doute multiples. Philosophiquement, la difficulté est celle-ci : si la philosophie est un effet de la culture, comment peut-elle se convertir en cause de modifications souhaitables pour cette même culture ? La critique définitive de la validité de l'idée de causalité est postérieure (on en trouve une formulation radicale en GS, § 112), tout comme l'application de cette critique à la question de la santé (Nietzsche réfute le schéma causal propre au régime d'un certain Cornaro en CI, VI, § 1). Dans la mesure où le processus d'autorégulation pulsionnelle n'est pas encore pensé dans le sillage

de la volonté de puissance, « Le philosophe en tant que médecin de la culture » demeure en 1873 un idéal salvateur inaccessible. Faute d'un objectif consistant, le développement concède donc plus à l'histoire des idées qu'il n'était initialement souhaité.

VÉRITÉ ET MENSONGE AU SENS EXTRA-MORAL

Dicté à Carl von Gersdorff lors de l'été 1873 et finalement non publié, *Vérité et mensonge au sens extra-moral* désacralise la quête de vérité au moyen d'une fable introductive – présente une première fois dans *La passion de la vérité* – qui souligne le caractère anecdotique de l'intellect humain et de la connaissance, comparativement à l'histoire du monde. L'apparition de la pulsion de vérité est problématique car l'intellect est au service de la conservation de l'individu et s'oriente alors vers la dissimulation. Pourtant, la recherche d'une vie sociale pacifique pousse à s'entendre sur des conventions linguistiques : « Les choses et leurs désignations coïncident-elles ? » (§ 1). Dans la mesure où le mot et le concept relèvent de transpositions arbitraires durablement instituées dans le temps, prétendre dire la vérité n'est possible qu'à partir de la simplification quotidienne du monde par l'humanité comparée à un troupeau. L'« élan moral qui s'oriente vers la vérité » (§ 1) n'advient donc que sur la base de l'oubli de « mensonges » (inventions, fictions) tellement répétés qu'ils en sont devenus inconscients. Ce n'est qu'indûment que l'homme se prend pour mesure de toutes choses.

Nietzsche précise ensuite que la pulsion créatrice de métaphores n'est pas soumise à la vérité. À l'œuvre dans le mythe et plus généralement dans l'art, cette

pulsion caractérise « l'homme intuitif » qui, s'il domine « l'homme rationnel », peut être l'agent d'une culture dans laquelle l'art règne pleinement sur la vie (§ 2). De toute manière, il serait vain de cultiver l'idéal d'une vie marquée unilatéralement par la science car, pour le dire dans une langue extra-morale, « vérité » et « mensonge » sont des créations artistiques (NT, § 15 présentait déjà la science comme un produit de l'art).

Considérations inactuelles

Nietzsche s'est limité à quatre *Considérations inactuelles* alors qu'il projetait initialement d'en rédiger beaucoup plus (FP 1872-1873, 19 [330] ; lettre à Wagner du 18 septembre 1873). Rappelons que, dans cette entreprise, il se propose « d'exercer une influence inactuelle [*unzeitgemäss*], c'est-à-dire d'agir contre le temps, donc sur le temps, et, espérons-le, au bénéfice d'un temps à venir » (UIHV, préface). Plus précisément, afin de dépasser l'autosatisfaction qui sévit selon lui en Allemagne, il réinterprète dans ces quatre essais l'état présent de la culture dans la perspective de la construction d'un avenir qui rendrait possible une certaine grandeur. Quel « médecin de la culture » espérer ?

David Strauss, l'apôtre et l'écrivain, rédigé et publié en 1873, débute ce parcours. On s'attend à une présentation inaugurale centrée sur David Strauss mais l'urgence, selon Nietzsche, réside dans la confection d'un bilan de la guerre de 1870 pour la culture allemande. Le diagnostic est brutal : « une grande victoire est un grand danger » (§ 1) dans la mesure où le succès du *Reich* peut se traduire par une défaite de l'esprit allemand. En

définitive, la culture allemande continue d'être tributaire de la culture française (*ibid.*). Cette assertion est étayée sur une définition précise de la culture (*Kultur*), à savoir « l'unité du style artistique à travers toutes les manifestations de la vie d'un peuple », à laquelle répond la considération de la barbarie (*Barbarei*) comme « absence de style » ou « mélange chaotique de tous les styles » (*ibid.*), hélas à l'œuvre selon Nietzsche en Allemagne au moment où il rédige cet essai.

Cette cécité collective à la pauvreté de la culture allemande est propagée par les « *philistins de la culture* [Bildungsphilister] » (§ 2). Cette expression se réfère à l'homme en définitive inculte, qui prétend paradoxalement être cultivé. Entouré d'individus du même type, cet homme croit être au cœur d'une authentique culture allemande. Cette paresse collective s'instaure et se justifie ainsi : la force novatrice des classiques est édulcorée au moyen d'une survalorisation du relativisme historique. Un hégélianisme réduit à l'affirmation de la rationalité de toute la réalité, et donc de la quotidienneté, tient lieu de philosophie. La « culture » philistine est un leurre.

C'est à titre de cas particulier de cet état d'esprit que Nietzsche s'en prend au livre de David Strauss (1808-1874), *L'ancienne et la nouvelle foi : une confession* (1872). Confesser sa foi est tenu pour une démarche prétentieuse (§ 3), d'autant plus que l'originalité de la foi en question n'est pas frappante, ce que confirme un bref aperçu de l'ouvrage.

Au terme de la première partie intitulée « Sommes-nous encore chrétiens ? », Strauss répond par la négative, avant d'ajouter : « nous pourrions encore être religieux, bien que ce ne soit plus sous la forme du

christianisme »[1]. Les trois parties suivantes de son livre dotent cette orientation d'un contenu : il ne s'agit pas de vouer un culte à un Être suprême (*ibid.*, II) mais de célébrer l'univers régi par des lois que la science met au jour (*ibid.*, III : Strauss rencontre les pensées de Kant, Laplace, et surtout Darwin) afin d'ordonner moralement et politiquement notre vie (*ibid.*, IV). En définitive, si le monde est une « machine », il dépend de nous de connaître ses mécanismes et de nous y adapter sur le plan pratique sans renoncer à construire un bonheur que personne ne peut nous promettre (*ibid.*, Conclusion). Nietzsche considère cet ouvrage comme l'expression de l'autosatisfaction moderne – Strauss écrit par exemple : « Je suis bourgeois, et je suis fier de l'être. » (*ibid.*, IV, § 82, p. 248) –, incapable d'apercevoir dans le tragique un stimulant pour l'existence. Le réel succès rencontré par ce livre le déconcerte (FP 1873, 27 [66]).

Le développement de la première *Considération inactuelle* répond à trois questions. Tout d'abord, de quel idéal Strauss se fait-il « l'apôtre » (DS, § 4-5) ? Au lieu de se déprendre de soi et donc de tenter de s'élever au contact des plus grands, cet auteur ne rencontre la grandeur de la culture allemande que pour l'interpeller gauchement et ainsi la rapetisser (§ 6). Ensuite, de quel courage, insufflé par sa « nouvelle foi », « l'apôtre » fait-il preuve (§ 6-7) ? Strauss est moins courageux qu'immodeste ; « animé de tout le courage de l'ignorance » (§ 6), il vitupère contre Schopenhauer avant de louer Kant platement. Alors qu'il considère Darwin comme « l'un des plus grands bienfaiteurs de l'humanité », il se dérobe lâchement

1. David Strauss, *L'ancienne et la nouvelle foi. Confession*, I, 32, trad. fr. L. Narval, Paris, C. Reinwald et Cie, 1876, p. 81.

au moment de concevoir une « éthique darwinienne authentique et conséquente » (§ 7). Enfin, comment « l'écrivain » écrit-il ses livres (§ 8-12) ? Sa réflexion esquive les questions décisives (exemple, au § 8 : « Répondez au moins à cette question : d'où vient, où va, à quoi sert toute science, si elle ne conduit pas à la culture [*Kultur*] ? Serait-ce à la barbarie [*Barbarei*] ? »), et son style est déficient (§ 10-12).

Par-delà le cas de l'individu Strauss, la première *Considération inactuelle* déplore l'indigence culturelle de l'Allemagne. Dès lors, quelles disciplines promouvoir, afin de retrouver la vitalité culturelle la plus féconde ?

Nietzsche estime que la philologie classique se doit « d'exercer une influence inactuelle » (UIHV, préface) mais, nous le savons, il n'a finalement pas mené à bien son projet de rédaction d'une *Considération inactuelle* centrée sur son apport possible. Rédigée fin 1873 et publiée début 1874, la deuxième *Considération inactuelle* oriente en revanche l'investigation vers la relation que la culture noue avec l'histoire.

Pour s'élever, la culture doit réfléchir son passé, d'où l'importance du « sens historique ». Néanmoins, en Allemagne, celui-ci dégénère en « vertu hypertrophiée » de sorte que l'étude de l'histoire n'est à valoriser que si elle « sert la vie » (UIHV, préface). Or, construire l'histoire (*Geschichte*) par des actes réclame tantôt des connaissances historiques (*Historie*) précises, tantôt une spontanéité qui présuppose l'oubli, d'où le souci de produire le dosage requis afin que chaque individu, peuple ou culture puisse créer, et donc libérer sa « *force plastique* » sur la scène historique (§ 1). C'est dans cette perspective que Nietzsche distingue les histoires

monumentale, traditionaliste et critique, respectivement préoccupées par la construction de la grandeur, la conservation du passé ou au contraire l'envie de le traîner en justice (§ 2-3).

La deuxième partie de cet essai examine la manière dont l'homme moderne développe excessivement le versant scientifique du sens historique, au point de séparer nettement l'histoire et la vie (§ 4-9). Cinq dangers sont identifiés. Nietzsche indique tout d'abord que l'excès d'histoire oppose radicalement, en l'homme moderne, l'intériorité à la relation avec l'extériorité, ce qui affaiblit la personnalité (§ 4-5). Avant d'émettre des doutes à propos du concept même d'objectivité, il établit ensuite que cet excès, censé garantir l'objectivité la plus fiable, nourrit de manière illusoire la prétention à être plus juste que les hommes des époques précédentes (§ 6). De surcroît, le développement effréné de la science historique adopte inconditionnellement la logique du dévoilement or, pour « parvenir à maturation », les peuples et les individus requièrent un « voile d'illusion » (§ 7). Se repaître de la profusion des événements qui constituent le passé débouche également sur un sentiment d'indifférence voire de dégoût alors que la vie réclame des agents à même d'entreprendre (§ 7). Enfin, la surabondance de science historique engendre l'ironie vis-à-vis de soi-même (§ 8), voire le cynisme (§ 9), de sorte que Nietzsche, au terme de son examen, en appelle à la jeunesse. Celle-ci, afin de surmonter la « *maladie historique* », doit faire confiance à son instinct pour absorber ces « antidotes de l'histoire » que sont les « *forces non historiques* », tel l'oubli, et les forces « *supra-historiques* », qui « détournent le regard du devenir et le portent vers ce qui donne à l'existence

un caractère d'éternité et de stabilité, vers l'*art* et la *religion* » (§ 10).

À nouveau, c'est de la Grèce que l'Allemagne doit s'inspirer. Forts de la lecture de *La philosophie à l'époque tragique des Grecs*, nous savons que la culture grecque, généreuse et même prodigue, a surabondé en philosophes à la santé éclatante. Nietzsche précise à présent qu'il y a eu des siècles où les Grecs, ouverts aux influences extérieures au point d'être menacés de délitement, ont su « *organiser le chaos* » (§ 10) avec style (pour une définition du style : DS, § 1 ; UIHV, § 4) et donc faire triompher une forme élevée de culture (UIHV, § 10). Cette démarche peut-elle être transposée à l'époque moderne ? Auquel cas, qui a la stature de « médecin de la culture » ? C'est à partir de ces questions que Nietzsche se consacre à deux figures intempestives : Schopenhauer, le philosophe solitaire farouchement anti-universitaire, puis Wagner, l'artiste qui n'a pas peur « d'entrer dans la contradiction la plus hostile avec les formes et les ordres existants » (SE, § 3).

La troisième *Considération inactuelle*, *Schopenhauer éducateur*, rédigée et publiée en 1874, ne présente pas le contenu doctrinal de l'œuvre de Schopenhauer à partir d'un examen minutieux du *Monde comme volonté et représentation*. Rappelons que Nietzsche n'a d'ailleurs jamais tenu le discours de ce philosophe pour infaillible : « Ma méfiance pour le système *dès le début*. C'est sa *personne* qui passa pour moi au premier plan, le *type* du philosophe œuvrant à l'avancement de la culture [*Kultur*] » (FP 1878, 30 [9], trad. modifiée). En effet, à l'instar des maîtres préplatoniciens, un philosophe est « non seulement un grand penseur, mais encore un

homme réel » (SE, § 7, trad. modifiée) susceptible de communiquer de la force aux autres (§ 2). C'est donc bien à titre d'éducateur (*Erzieher*) que Schopenhauer est considéré, la culture ayant pour seule tâche de « *favoriser la naissance du philosophe, de l'artiste et du saint en nous et en dehors de nous et travailler ainsi à l'achèvement de la nature* » (§ 5). L'enfantement du génie est ainsi « le but de toute culture [*Cultur*] » (§ 3) digne de ce nom.

Soumis à une vie grégaire, l'homme moderne a besoin de libération (*Befreiung* : § 1), d'où la quête des « médecins de l'humanité moderne » (§ 2). Schopenhauer, tout à la fois honnête, serein après avoir triomphé de l'adversité, et constant, est l'éducateur recherché (§ 2) : « J'estime un philosophe dans la mesure où il est en état de donner un exemple [*Beispiel*]. Nul doute que par l'exemple [*Beispiel*] il puisse entraîner à sa suite des peuples entiers » (§ 3). Il contribue à notre édification car, toute sa vie durant, il s'est confronté à trois dangers : être isolé, « désespérer de la vérité », éprouver et déplorer ses propres limites au risque de « dépérir par nostalgie et par endurcissement » (§ 3). Il veut déterminer la valeur (*Werth*) de l'existence afin d'en être le législateur (*Gesetzgeber*), en véritable philosophe (§ 3).

L'attitude de l'homme Schopenhauer face à la vie nous invite donc à « *nous* [nous soulignons] éduquer *contre* notre temps » (§ 4). À nous de détecter la figure la plus stimulante parmi ces trois modèles : l'homme de Rousseau, l'homme de Goethe et l'homme de Schopenhauer (§ 4). Le premier est selon Nietzsche un révolutionnaire violent qui plaît au plus grand nombre. Soucieux de conserver l'ordre établi, le deuxième est « le contemplatif de grand style » (*ibid.*) goûté par une minorité. Noble exigence, le troisième est une nature

active, héroïque, capable d'« oubli de soi » (*ibid.*) pour faire advenir les « *hommes* véritables », à savoir « *les philosophes, les artistes et les saints* » (§ 5), autrement dit les « grands hommes » (§ 6). S'orienter vers l'homme de Schopenhauer, c'est privilégier la conception la plus éminente de la culture alors que celle-ci peut de fait servir les affairistes, l'État, les tenants du divertissement ou les savants (§ 6). En définitive, la recherche des « conditions » (§ 7) d'apparition d'hommes de type élevé, malgré un contexte hostile, se résume à la liberté, cet « élément merveilleux et dangereux au sein duquel les philosophes grecs ont pu grandir » (§ 8). Le philosophe doit donc se garder de devenir simplement un universitaire érudit subordonné à l'État (§ 8).

Rédigée en 1875-1876, publiée en 1876, la quatrième *Considération inactuelle*, *Richard Wagner à Bayreuth*, est énigmatique. Nietzsche y propose un éloge de Wagner alors que, de longue date, il s'interroge sur la consistance du talent musical de celui-ci (FP 1874, [32] 15 et 33 [15]). Éloge de surcroît ambigu : s'agit-il de célébrer l'individu Wagner tel qu'il est ou d'indiquer ce qu'il a à être ? Nietzsche pointerait ainsi implicitement des insuffisances et prétendrait fixer le cap du génie de la musique, au risque d'inverser la hiérarchie affichée. Il y a plus : de même que, dans *Schopenhauer éducateur*, « Schopenhauer » pouvait au moins ponctuellement être envisagé comme un masque sous lequel Nietzsche se dissimulerait (on pense à quelques passages de SE, § 3 par exemple ; plus généralement : EH, III, « Les "Inactuelles" », § 3), « Wagner » pourrait, dans la quatrième *Considération inactuelle*, être le signe linguistique de l'autoportrait (EH, III, « NT », § 4). Incontestablement, *Richard Wagner à*

Bayreuth est un texte retors, que l'on peut malgré tout résumer comme suit.

Wagner annonce la possibilité d'un renouveau de la grandeur. Le festival de Bayreuth est un véritable événement, « promis à un *grand avenir* » (WB, § 1). Il nous incombe alors de tenter de comprendre le plus possible Wagner, « afin que *forts de cette compréhension nous nous portions garants de sa fécondité* » (§ 1). La nature propre de l'individu Wagner est cependant particulièrement délicate à clarifier. S'il est possible, dans le bouillonnement de forces qui le constitue, de percevoir une sphère créatrice « fidèle à la sphère sombre, indomptable et tyrannique » (§ 2), Wagner encourt néanmoins le risque d'être emporté par la démesure. Il accueille toutefois la culture la plus haute et développe sa force plastique sous la direction d'un soi (*Selbst*) supérieur (§ 3).

La modernité a besoin d'être hellénisée or Wagner présente une proximité frappante avec Eschyle. Pourtant, la transposition d'une culture dans une autre demeure éminemment problématique et l'on ne peut demander à un artiste d'être un éducateur (§ 4). Mais nous devons être à l'écoute du cri de Wagner : « aidez-moi à découvrir la culture [*Cultur*] que ma musique prédit parce qu'elle est le langage retrouvé du sentiment [*Empfindung*] juste [...] ! » (§ 5). Si « le sentiment [*Empfindung*] est détraqué à notre époque » (§ 6), la nature artiste de Wagner est « capable de se communiquer à d'autres êtres » (§ 7) de sorte que, grâce à lui, « nous nous hissons aux ultimes échelons de la sensation [*Empfindung*], et là-haut seulement il nous semble être de nouveau dans la libre nature et dans le royaume de la liberté » (§ 7).

En lutte avec lui-même, c'est progressivement que Wagner a pleinement accédé à sa nature de « dramaturge dithyrambique » (§ 8). Après sa période révolutionnaire, son « désir de puissance suprême [*Begehren nach höchster Macht*], héritage de ses états passés, se convertit tout entier en création artistique » (§ 8). Aucun nom existant ne peut circonscrire son activité : poète qui « pense de façon mythique », artiste plastique maître du drame, musicien qui donne « un langage à tout ce qui dans la nature ne consentait pas encore à parler », Wagner est également un « législateur » (§ 9), c'est-à-dire un philosophe, à ceci près qu'il veut « philosopher avec les sons » (§ 8).

Cet art « ne peut que produire un bouleversement de toutes les notions d'éducation [*Erziehung*] et de culture [*Cultur*] » (§ 10). Il ne s'adresse pas qu'aux Allemands, mais à des « *hommes de l'avenir* », capables de s'orienter vers « une humanité plus libre » (§ 10). On ne peut en effet tout attendre du dramaturge dithyrambique : « celui qui veut devenir libre ne le peut que par lui-même (§ 11). Voilà pourquoi, lorsque Nietzsche clôt son cheminement par l'examen des figures les plus marquantes des opéras de Wagner, il demande à ses lecteurs : « où sont parmi vous les Siegfried ? » (§ 11), ce courageux héros de la célèbre Tétralogie de Wagner, « L'anneau du Nibelung ».

Loin de se restreindre au panégyrique d'un compositeur hors-pair, ce livre tente d'appréhender le « médecin de la culture » comme philosophe d'un type nouveau. Au vu du caractère originaire de la musique (NT, § 16), il était tentant d'inviter Socrate à la pratiquer (NT, § 15 et 17). Artiste-philosophe, artiste total, « Wagner » incarne ce rêve.

HUMAIN, TROP HUMAIN
Volumes I et II

Enlisé dans le souci de sa gloire, captif des wagnériens et de la religion au point de laisser dépérir son génie créateur, l'individu Wagner n'est cependant pas à la hauteur de cette espérance. Plus important encore : Nietzsche veut lui-même devenir autre, après s'être confronté à l'épreuve du doute vis-à-vis des convictions qui l'ont jusqu'à présent porté. Dans l'itinéraire philosophique de Nietzsche, *Humain, trop humain*, rédigé en 1877-1878 et publié en 1878, apparaît tout d'abord comme une rupture.

Un moi nouveau doit s'affirmer et croître, porté par l'examen critique : « Le titre veut dire : "Là où *vous autres* voyez des choses idéales, *moi* je vois – des choses humaines, hélas, bien trop humaines !"... » (EH, III, « HTH », § 1). Le sous-titre précise qu'*Humain, trop humain* est « Un livre pour esprits libres », non pas au sens où il s'adresserait à une catégorie de lecteurs naturellement ou sociologiquement déterminée. L'esprit libre est moins une réalité circonscrite qu'une tâche à accomplir. On *devient* un esprit libre (HTH, préface, § 2 ; EH, III, « HTH », § 1) en se libérant progressivement de tout ce que l'on a indûment sacralisé. Tel est sans doute le sens de l'extrait de la troisième partie du *Discours de la méthode* qui tient lieu de préface lors de la première édition de l'ouvrage. Après avoir surmonté le doute, Descartes a su se construire et « chaque jour [...] découvrir quelque chose de nouveau », dans la « joie ». La dédicace à Voltaire, tenu pour « l'un des plus grands libérateurs de l'esprit » car il sut attaquer le christianisme sans céder aux appétits révolutionnaires revanchards

(HTH, I, § 221 et 463), complète cette orientation. Dans la mesure où l'esprit libre développe « l'esprit de recherche de la vérité » car « il veut, lui, des raisons, les autres des croyances » (HTH, I, § 225), *Humain, trop humain* peut être considéré comme l'ouvrage dans lequel Nietzsche se tient à première vue au plus près de la philosophie des Lumières.

Cette position correspondrait à un revirement spectaculaire, mais elle peut être tenue. Il est vrai que Nietzsche tourne désormais le dos aux « positions métaphysico-esthétiques » des écrits précédents, jugées « intenables » (FP 1876-1877, 23 [159]), ce reproche visant avant tout les conceptions schopenhauériennes de la volonté (HTH, II, OSM, § 5) et de la musique (HTH, I, § 215). Autre inflexion notable : après avoir émis dans *La naissance de la tragédie* les plus grandes réserves à propos de « l'homme théorique », il valorise à présent les méthodes scientifiques qui permettent de se déprendre le plus possible de nos convictions (HTH, I, § 629-638).

Soit, mais, des « sciences de la nature » (HTH, I, § 1) à une « science philosophique réellement libératrice » (*ibid.*, § 27 : c'est-à-dire l'exercice du *Versuch* ?), la signification de « science [*Wissenschaft*] » dans *Humain, trop humain* peut être tenue pour assez large. De surcroît, l'ambition de construire une culture supérieure subsiste dans cet ouvrage et présuppose toujours une structure sociale inégalitaire (HTH, I, § 439), même si le « culte du génie » (HTH, I, § 162, 164, 461 voire 521 ; HTH, II, OSM, § 186) et la question de la « production du génie » (HTH, I, § 230-235) s'ouvrent à la discussion.

Pourtant, le projet de faire advenir une culture tragique n'est-il pas abandonné au profit d'une culture orientée

vers le progrès ? Certes, il convient d'admettre, contre Schopenhauer, que le progrès est possible sur la scène historique (HTH, I, § 24), mais il est moins une valeur à célébrer sans distance qu'un problème (HTH, I, § 26 et 224). En outre, l'absence de références à Apollon et Dionysos dans *Humain, trop humain* ne doit pas tromper. Si, dès lors que le principe d'individuation apollinien s'abîme dans l'universelle indistinction dionysiaque, le tragique se définit avant tout par l'ouverture à « quelque chose de suprapersonnel » (WB, § 4), cette orientation est moins délaissée que retravaillée, redéfinie, élargie, conformément à la dynamique du *Versuch* comme série de tentatives ou d'essais. D'une part, le soi-disant libre arbitre individuel se fond dans la liaison nécessaire de toutes choses, envisagée tour à tour sous l'angle du déterminisme scientifique (HTH, I, § 106) et du *fatum* (HTH, II, OSM, § 33), d'où la constitution dans les deux cas de l'idée de responsabilité personnelle en problème (HTH, I, § 107 ; HTH, II, VO, § 61). D'autre part, le « philosopher historique » (HTH, I, § 2, trad. modifiée) relie chaque individu au passé le plus vaste (HTH, I, § 1-2) : au risque de diluer drastiquement voire d'annihiler l'idiosyncrasie (HTH, II, OSM, § 185 et 223) ? C'est en tout cas à nouveaux frais que Nietzsche envisage les relations entre microcosme et macrocosme (HTH, I, § 276 et 292). Il apparaît donc que la force novatrice d'*Humain, trop humain* n'exclut pas la continuité du cheminement intellectuel de Nietzsche.

Fait nouveau, *Humain, trop humain* consiste en une disposition méticuleuse d'aphorismes, ces textes relativement brefs de belle densité sémantique. Hormis *Ainsi parlait Zarathoustra*, *Idylles de Messine* et les *Dithyrambes de Dionysos*, c'est désormais sous cette

forme que Nietzsche rédigera son œuvre. Ces aphorismes sont regroupés en neuf sections qui dessinent l'orientation suivante : à une philosophie métaphysique rivée sur la chose en soi (section I) succède l'« observation psychologique », cette « réflexion sur l'humain, le trop humain » (HTH, I, § 35) qui, au rebours de l'idéalisme moral, tient l'utilité, le plaisir et – par-delà la lecture de *De l'origine des sentiments moraux* de Paul Rée – déjà la *puissance* pour buts de l'agir (section II). Les types des religieux (section III), des artistes et des écrivains (section IV) sont ensuite examinés dans la perspective d'une typologie des cultures (section V), tandis que le dernier tiers de l'ouvrage considère l'homme en relation avec ses semblables (section VI) puis seul avec lui-même (section IX) après s'être penché sur femme et enfant (section VII) ainsi que sur l'État (section VIII). Deux appendices sont rédigés en 1879 : *Opinions et sentences mêlées*, puis *Le voyageur et son ombre*. En 1886, à l'occasion d'une nouvelle publication d'*Humain, trop humain*, ils sont réunis pour en constituer le deuxième volume.

Comment appréhender le mélange (*Vermischung*) à l'œuvre dans *Opinions et sentences mêlées* (vermischte) ? La première partie d'*Humain, trop humain*, II, ne consiste ni en une simple juxtaposition de paragraphes sans liens ni en une articulation à la logique indiscutable. Si, à première lecture, apparaît une succession de larges unités thématiques (penser la vie, l'amour, le christianisme, l'art, les femmes, les partis, les vertus), il est flagrant que cette délimitation est insuffisante car ces dénominations d'un lecteur parmi d'autres sont évasives. Même si cette liste était universellement approuvée, des obstacles referaient surface : après avoir été approchés une première fois,

des thèmes réapparaissent ensuite ; chacune de ces unités pourrait être subdivisée en unités plus fines ; identifier à coup sûr le paragraphe dans lequel s'opère le passage d'un regroupement à un autre ne va pas de soi. Le lecteur doit donc procéder par hypothèses ou s'engager plus fermement dans la voie de l'interprétation, c'est-à-dire la production d'un sens possible, à justifier rigoureusement sans pourtant se leurrer à propos de la possibilité de découvrir l'ordre « en soi ».

Que faire en effet des « inclassables » ? Jusqu'où être fidèle à la volonté d'ordonner ? Si réduire un recueil d'aphorismes à une irréductible dispersion est une solution paresseuse, les insérer dans une rubrique que Nietzsche n'a pas choisie peut être tenu pour un coup de force. Et la notion de « thème » n'est-elle pas un pis-aller ? La lecture active d'un recueil d'aphorismes de Nietzsche confronte dès lors à cette difficulté : le *Versuch* philosophique de l'auteur est comme redoublé par celui du lecteur. Tâche complexe voire périlleuse, mais extrêmement stimulante.

La deuxième partie d'*Humain, trop humain*, II, pose les mêmes problèmes, à une différence près : elle s'ouvre et se clôt par un dialogue entre le « voyageur » et son « ombre », susceptible de préciser l'éventuelle unité de ce regroupement d'aphorismes. Ces deux dialogues demeurent cependant énigmatiques. Le premier indique que l'on ne peut restreindre l'ombre à ce que l'on pourrait appeler en français « la part d'ombre » de chacun, et notamment sa vanité (*Eitelkeit*) : l'ombre est présentée comme ce qui fait ressortir la lumière, mais aussi comme l'ombre projetée de toute connaissance. Cette introduction atypique terminée, le corps même de la deuxième partie d'*Humain, trop humain*, II, consiste

en un parcours dans lequel « le voyageur » questionne notamment les thématiques de la connaissance, du libre arbitre, de la justice et du droit, de la vertu, de l'art d'écrire et donc du style, des musiciens et de la musique, des savants et de l'éducation, du châtiment, de la civilisation de la machine, du masculin et du féminin, de la paix et de la démocratie, et plus largement du devenir individuel et du devenir des civilisations.

Dans le dialogue de clôture, l'ombre se réjouit d'avoir appris lors de ce périple que les hommes se proposaient enfin de « redevenir bons voisins des choses les plus proches ». Figure du *Versuch*, le voyageur chemine sans « but dernier » (HTH, I, § 638), c'est-à-dire en effet sans autre but que trouver le « *plaisir de toutes les choses les plus proches* » (HTH, II, VO, § 350). Il est vrai que, d'emblée, « on se fait "*voyageur*" quand on n'est nulle part *chez soi* » (FP 1879, 40 [20]). Pourtant, cheminer de question en question, parcourir les facettes des différentes cultures à différentes époques permet de se retrouver dans le monde, tout en problématisant la frontière entre soi et le monde. En ce sens, *Humain, trop humain* vise à la fois la réconciliation avec les « choses humaines » et la fin du « *temps des individus isolés* » (HTH, II, VO, § 350).

AURORE

Rédigé entre le début de l'année 1880 et le début de l'année 1881, publié en 1881, *Aurore* a pour sous-titre « Pensées sur les préjugés moraux » et pour épigraphe une formule empruntée au Rig-Veda : « Il y a tant d'aurores qui n'ont pas encore lui ». L'ouvrage revendique donc tout à la fois la continuité de l'observation psychologique déjà déployée dans *Humain, trop humain* et l'ouverture vers un avenir neuf, à inventer.

L'ensemble est composé de cinq livres, sans titres. Il incombe ainsi au lecteur de se repérer, et la tâche n'est pas facile. Il serait d'ailleurs tentant de prendre Nietzsche au mot lorsqu'il écrit : « Un livre comme celui-ci n'est pas fait pour être lu à la suite ni devant un public, mais pour être feuilleté, surtout en promenade et en voyage. On doit pouvoir constamment y plonger et en sortir la tête, et ne plus rien trouver d'habituel autour de soi » (A, § 454). Dans cette perspective, *Aurore* radicalise-t-il le *Versuch* au sens où la visée ultime de l'ouvrage serait moins de diffuser tel ou tel contenu que faire naître des expériences du monde sans cesse renouvelées chez le lecteur ? Hypothèse envisageable, mais cette fonction de catalyseur n'exclut pas par principe l'unité. Au sein de chacun des cinq livres, ce même lecteur peut ainsi procéder à des regroupements thématiques, or il apparaît rapidement que ces regroupements se subordonnent à la notion maîtresse, la morale, à examiner selon Nietzsche afin de préparer un avenir rayonnant.

Cette unité est pourtant complexe. Conformément au sous-titre de l'ouvrage, *Aurore* s'efforce de penser des « préjugés moraux » atypiques. D'une part, « préjugé » ne désigne pas simplement une idée au sens d'une représentation : l'observation psychologique est tout autant physiologique car notre pensée procède de poussées infra-conscientes. *Aurore* est à cet égard un pénétrant traité des pulsions. D'autre part, l'épithète « moraux » ne prend pas simplement sens à partir de *la* morale en tant que codification rationnelle des conduites ; il renvoie aux mœurs et plus largement à des comportements imposés par une tradition antérieure à l'émergence du sujet moral en quête d'une distinction universelle entre le bien et le mal. « Moral » se dit d'une

organisation pulsionnelle, affective, grâce à laquelle ce vivant qu'est l'homme s'efforce de se réguler de manière de plus en plus élaborée – on pense entre autres au § 109 qui examine les stratégies pour lutter contre une pulsion violente et au § 429 qui traite de la pulsion (*Trieb*) qui devient passion (*Leidenschaft*) de la connaissance.

Aurore prolonge donc le « philosopher historique » (HTH, I, § 2, trad. modifiée) mais place au premier plan le sentiment de puissance (*Gefühl der Macht*) aperçu mais nettement moins développé dans *Humain, trop humain.* Lorsqu'il s'agissait de préciser la pulsion motrice, ce dernier ouvrage insistait surtout sur le plaisir (*Lust, Vergnügen*) même si une relation entre plaisir et puissance avait pu être ponctuellement envisagée (HTH, I, § 103-104). Plus nettement encore qu'*Humain, trop humain, Aurore* s'achemine ainsi vers l'entreprise généalogique soucieuse d'*exhumer* – ce volume est marqué par l'image des degrés de profondeur (A, § 446) ou du souterrain (A, Avant-propos, § 1) – les types de volontés de puissance à l'œuvre dans les différentes évaluations.

Dans l'œuvre publiée, Nietzsche utilisera plus tardivement « volonté de puissance » (*Ainsi parlait Zarathoustra*) et « généalogie » (*Généalogie de la morale*). *Aurore* n'est-il alors qu'un livre de transition, aux formulations encore tâtonnantes ? Lorsqu'il l'envisage avec recul, Nietzsche décèle pourtant en cet ouvrage une inflexion véritablement novatrice. En 1886, il le considère comme point de départ de la méfiance systématique vis-à-vis de la morale la plus idéaliste (A, Avant-propos, § 2) et, en 1888, il le relie au renversement de toutes les valeurs (EH, III, « A », § 1). Assigner sa juste place à *Aurore* dans le développement de la pensée de Nietzsche ne va donc pas de soi. Néanmoins, après avoir

affirmé que « c'est par ce livre que s'ouvre ma campagne contre la *morale* », Nietzsche précise bien dans *Ecce homo* que la tonalité de l'ensemble d'*Aurore* n'est pas guerrière (EH, III, « A », § 1). Tandis que la *Généalogie de la morale* a pour sous-titre « Écrit de combat », le sous-titre d'*Aurore* précise que l'ouvrage consiste plus diversement en des « pensées ».

Le pluriel est important. Il s'impose, pour souligner la diversité des modes d'exercice de la pensée à l'œuvre dans ce volume. *Aurore* propose ponctuellement des aphorismes prescriptifs ou normatifs (par exemple : § 149, l'idée même de précepte moral étant questionnée au § 108). Mais son contenu est le plus souvent problématisant. Pour s'en tenir à un extrait du livre II : le « moi », le sujet, l'action sont-ils connaissables (§ 115-116) ? La frontière entre le moi et autrui peut-elle être tracée (§ 117-118) ? Au vu de la complexité des relations pulsionnelles, l'expérience se distingue-t-elle nettement de l'imaginaire (§ 119) ? Les aphorismes peuvent également consister simplement en la description (si l'on se réfère par exemple à la fin du livre IV : § 414 et 421 : « il existe ») de types (§ 417-418 : « Plus d'un ») ou d'idiosyncrasies (§ 412), au rebours de la prétention à l'universel (§ 413 : « il n'est pas rare que » ; § 415 : « Dans la plupart des cas »). *Aurore* est un livre à examiner pour lui-même, sans céder aux raccourcis, de sorte que Nietzsche recommande la prudence interprétative à son lecteur (A, Avant-propos, § 5).

Série d'expériences, de tentatives, d'essais : *Aurore* est un *Versuch* de voyageur (§ 432) en quête d'ailleurs (la nouvelle « *Inde* » du § 575) et de transformation de soi (§ 453 et 501) et plus largement d'ouverture à l'infini des possibles, comme le suggère le dernier paragraphe qui

se termine par « Ou bien ? – » (§ 575). Au lieu de faire miroiter des solutions extraordinaires, cet ouvrage insiste sur la valeur (la grandeur ?) des petites choses de la vie : les « petites actions » (§ 149), les « petits exercices » (§ 462), les « petites doses » (§ 534) et peut-être même les « petites vérités » (§ 490). Soucieux de *cultiver* la joie prise au réel (§ 244), c'est donc en douceur qu'*Aurore* lance un changement radical.

Le gai savoir

Nietzsche souhaitait augmenter *Aurore* de plusieurs livres et avait entamé leur rédaction dès 1881. Ils seront finalement publiés sous le titre *Le gai savoir*. Une première version composée d'un prélude en rimes intitulé « Plaisanterie, ruse et vengeance » et de quatre livres paraît en 1882. Une nouvelle version est publiée en 1887. Elle est augmentée d'une préface et d'un cinquième livre rédigés en 1886 ainsi que d'un appendice constitué de poèmes intitulé « Chansons du Prince Vogelfrei », conçu majoritairement à partir d'*Idylles de Messine*, paru en 1882 dans une revue, l'*Internationale Monatschrift*.

Gai savoir, et même gaie science (*Wissenschaft*) : n'est-ce pas d'emblée un oxymore, si la connaissance est à « *prendre au sérieux* » (GS, § 327) ? Nietzsche rapporte rétrospectivement ce titre à « l'*ivresse* de la guérison » (GS, préface, § 1). Le savoir visé est alors une science à vivre de manière affirmative, une sagesse ouverte au rire (GS, § 1), l'expression d'une santé à même de surmonter les troubles grâce à la *Heiterkeit* en tant que sérénité dynamique marquée par l'allégresse. « *La gaya scienza* », sous-titre ajouté dans l'édition de 1887, situe *Le gai savoir* dans la continuité de la culture provençale qui,

selon Nietzsche, donnait vie à l'« unité du *troubadour*, du *chevalier* et de l'*esprit libre* » (EH, III, « GS ») : descriptif du philosophe que Nietzsche appelle de ses vœux, tout à la fois artiste, homme d'action vaillant et penseur indépendant ? Caractérisation de ce médecin, moins soucieux de vérité désincarnée que « de quelque chose d'autre, disons de santé, d'avenir, de croissance, de puissance, de vie… » (GS, préface, § 2) ?

Les trois premiers livres n'ont pas de titres, mais il est possible de discerner en eux au moins les grands traits suivants. Le livre I place d'emblée l'accent sur l'économie d'ensemble : et si la conservation de l'espèce humaine réclamait la prodigalité, le tragique (§ 1) et donc le mal (§ 4), paradoxalement fécond (§ 19) ? Bien et mal ne sont que des modalités du sentiment de puissance (*Machtgefühl*, § 13), et vivre requiert la cruauté (§ 26). La gaité est par conséquent à célébrer sur fond de lucidité vis-à-vis du caractère âpre de la réalité. Il s'agit donc de parvenir à « un contentement de soi riche à profusion et qui se communique aux hommes et aux choses » (§ 55).

Le livre II parcourt principalement le champ de l'art avant d'insister, dans le dernier paragraphe, sur sa vocation essentielle. Nous sommes aptes à reconnaître l'erreur et l'illusion au cœur des sciences et même de toute perception du monde sans être capables de remédier à ce constat. Poussée à son terme, « la *probité* (Redlichkeit) entraînerait le dégoût et le suicide » (§ 107). Autrement dit, comme Nietzsche le précise en 1886, « "Volonté de vérité" – cela pourrait être une secrète volonté de mort » (GS, V, § 344). Fort heureusement, « l'art, entendu comme la *bonne* disposition envers l'apparence [*Schein*] » (§ 107) peut contrebalancer ces tendances potentiellement mortifères. Le gai savoir résulterait

ainsi d'un rééquilibrage des rapports entre appétit de connaissance et pulsion artistique en chacun de nous.

La mort de Dieu ne dispense pas de devoir « vaincre son ombre » : ainsi s'ouvre le livre III (§ 108). S'ensuivent des aphorismes très importants, qui traitent du monde comme chaos (§ 109), du rapport entre vérité, puissance et vie (§ 110), de la provenance pulsionnelle de la logique (§ 111) et de la causalité comme schématisation du « flux du devenir » (§ 112). Le point culminant de ce livre III est la reprise du thème de la mort de Dieu, augmentée de la présentation du risque de ce que Nietzsche appellera plus tard nihilisme (§ 125). Après une présentation de la religion sous différentes facettes (§ 126-151), la fin de ce livre laisse çà et là pressentir le changement radical de perspective déployé dans le livre suivant (§ 233 pour l'éternel retour ; § 242, 267 et 269 pour la justice).

Intitulé « *Sanctus Januarius* », le livre IV est l'apogée de la première édition du *Gai savoir*. Il s'ouvre sur un éloge de l'*amor fati* au sens d'un dire « oui » porteur de « douceur » à l'ensemble du monde (§ 276) mais, loin de valoriser une appréhension émolliente de l'existence, Nietzsche célèbre le courage de ceux qui affrontent l'altérité d'emblée la plus inquiétante pour la surmonter avec *Heiterkeit* c'est-à-dire une sérénité joyeuse conquise de haute lutte (§ 283). C'est vouloir « l'éternel retour de la guerre et de la paix » qui élève (§ 285). L'ensemble de ce livre IV s'achemine ainsi vers ses sommets, situés à son terme : le § 341, qui montre comment la pensée de l'éternel retour peut frapper d'absurdité ou intensifier la vie de celui qui la reçoit ; le § 342, qui intègre quasiment au mot près le tout début d'*Ainsi parlait Zarathoustra* (APZ, « Prologue de Zarathoustra », § 1).

Le livre V a pour titre « Nous, sans peur ». De quoi pourrions-« nous » avoir peur ? De la mort de Dieu, potentiellement porteuse de nihilisme, or il nous incombe d'accueillir et de cultiver la gaieté d'esprit (*Heiterkeit*) propre au gai savoir pour accéder à la facette stimulante de cet événement (§ 343). Par conséquent, surmonter le nihilisme est affaire de santé et même de « *grande santé* » (§ 382) c'est-à-dire d'aptitude à se relever après avoir été provisoirement terrassé. « Nous, sans peur » signifie un état du corps, une configuration physio-psychologique capable d'affirmer la vie contre la volonté de mort à l'œuvre dans la volonté de vérité (GS, § 344). « Nous, sans peur » renvoie donc à une configuration pulsionnelle apte à vouloir en son sens éminent, à savoir commander et se commander (§ 347), et plus généralement porteuse de « volonté de puissance, qui est précisément la volonté de la vie » (§ 349). « Nous, sans peur » désigne alors la communauté à construire de ceux qui acceptent sans ciller et même affirment avec vigueur le caractère perspectiviste de l'existence (§ 374). « Nous, sans peur » veut donc dire « nous, nouveaux, sans nom, difficiles à comprendre, nous, enfants précoces d'un avenir encore non assuré » (§ 382), autrement dit « nous, philosophes et "esprits libres" » (§ 343).

AINSI PARLAIT ZARATHOUSTRA

La rédaction de cet ouvrage s'est étalée dans le temps. Les deux premières parties furent écrites en 1883 ; la troisième, l'année suivante. Une première version du livre fut alors publiée en 1884. La quatrième partie fut composée l'année d'après ; Nietzsche la fit publier à compte d'auteur avec un tirage confidentiel, en 1885.

Cette œuvre, la plus célèbre de Nietzsche, est incontestablement déroutante. Le sous-titre indique, de manière énigmatique : « Un livre pour tous et pour personne ». Cet ouvrage est de droit « pour tous », car il traite du devenir de l'humanité ; de fait, il est « pour personne », ou presque, au vu de l'incompréhension qu'il suscite d'emblée.

Zarathoustra expérimente en effet « un art nouveau du discours » (APZ, II, « L'enfant au miroir »). Lorsqu'il s'exprime, il met au supplice notre croyance en la validité des oppositions usuelles, ce que confirment quelques extraits parmi tant d'autres : « je ne fais pas d'aumônes. Je ne suis pas assez pauvre pour cela » (prologue, § 2) ; « tu t'aimes toi-même et c'est pourquoi tu te méprises comme ne se méprisent que ceux qui aiment » (I, « De la voie du créateur ») ; « L'homme de la connaissance ne doit pas seulement aimer ses ennemis, mais il doit aussi pouvoir haïr ses amis » (I, « De la vertu qui prodigue », § 3) ; « je n'aime que la vie, – et en vérité, surtout, quand je la hais ! » (II, « Le chant de la danse »). Autres éléments déconcertants : le récit qui prête vie à Zarathoustra intègre un bestiaire diversifié (aigle, serpent, âne, mouches, tarentules, sangsue, etc.), une étrange galerie de portraits (le criminel blême, le magicien, le vieux pape, l'être humain le plus laid, etc.) et des péripéties atypiques.

Comment appréhender ce livre ? À l'évidence, en chacun de nous, il ne s'adresse pas à la raison la plus impersonnelle. Il nous *touche*, diversement : si le ton sentencieux peut lasser, certains éclairs stylistiques peuvent séduire. *Ainsi parlait Zarathoustra* ne s'ouvre-t-il qu'à une lecture affective ? Pas seulement car, dans cette œuvre, la « musique » du texte, et plus précisément

la « langue du *dithyrambe* » – pour reprendre les analyses ultérieures de Nietzsche (EH, III, « APZ », § 1 et 7) –, sont à accueillir de manière « physio-psychologique », dans l'ordre d'une continuité entre ces deux composantes. Le texte ne touche donc que pour édifier. Il incombe ainsi au lecteur de méditer chaque chapitre, voire chaque page, afin de s'élever. La tâche est particulièrement rude car le texte défie en permanence notre capacité d'interpréter. *Ainsi parlait Zarathoustra* expose le lecteur probe, soucieux de comprendre tout autant que de respecter l'altérité du texte, à une forme aiguë d'inconfort. Ce livre constitue cependant une étape du cheminement philosophique de Nietzsche, aussi originale soit-elle.

En premier lieu, pourquoi constituer Zarathoustra en personnage principal ? Parce qu'il a fondé en Perse une religion qui séparait très nettement le bien et le mal, 600 ans – ou un peu plus – avant la naissance du Christ. En d'autres termes, « Zarathoustra a *créé* cette funeste erreur qu'est la morale : par conséquent, il doit être le premier à la *reconnaître* » (EH, IV, § 3). Dans l'économie de l'œuvre, « Zarathoustra » incarne le *passage* de la morale religieuse à la philosophie située « par-delà bien et mal » (pour reprendre le titre de l'ouvrage de Nietzsche immédiatement postérieur) : « La morale se surmontant elle-même par véracité, le moraliste se surmontant lui-même pour devenir son contraire – *moi* –, voilà ce que signifie dans ma bouche le nom de Zarathoustra » (EH, IV, § 3).

Zarathoustra rappelle fréquemment que Dieu est mort ; toujours soucieux de ne pas fédérer de croyants autour de lui, il n'est pas un « "prophète" » (EH, Avant-propos, § 4). Sans prétentions eschatologiques (APZ, prologue, § 2 : « *restez fidèles à la terre* et ne croyez pas ceux qui

vous parlent d'espérances supraterrestres ! »), il enseigne le surhumain (*Übermensch*) comme avenir possible tenu pour fructueux. En effet, l'amour pour les hommes (prologue, § 2) n'empêche pas d'affirmer que l'homme « doit être surmonté » (prologue, § 3). Cependant, la foule à laquelle s'adresse Zarathoustra dans le prologue préfère le « dernier homme » (prologue, § 5), c'est-à-dire l'homme en quête de bien-être et d'uniformité, au surhumain il est vrai difficile à concevoir. Au terme du prologue, Zarathoustra se détourne de la foule et s'oriente vers la recherche de « compagnons » capables de créer en faisant advenir de nouvelles valeurs (prologue, § 9).

La première partie débute par la présentation des métamorphoses successives de l'esprit, qui se fait d'abord « chameau » porteur de la tradition, puis « lion » conquérant la liberté, puis « enfant » affirmateur, enfin capable de « créer des valeurs nouvelles » (I, « Des trois métamorphoses »). Cette première partie valorise le corps et la terre (I, « Des prêcheurs d'arrière-mondes ») et, après avoir défini le corps comme « grande raison », invite à créer par-delà soi-même (I, « Des contempteurs du corps »). Le monde requiert en effet des « inventeurs de valeurs nouvelles » (I, « Des mouches du marché »), des évaluateurs-créateurs qui fixent la valeur conformément à une volonté de puissance particulière (I, « Des mille et un buts ») et non à partir d'une volonté de rétribution rigoureuse (I, « De la morsure de la vipère »). Tandis que la mort de Dieu implique la dévalorisation des valeurs, le surhumain signifie le type d'homme à venir capable d'amorcer le renouveau axiologique le plus fécond : « *Tous les dieux sont morts ; nous voulons à présent que le surhumain vive* » (I, « De la vertu qui prodigue », § 3).

« Il n'a encore jamais existé de surhumain », précise la deuxième partie (II, « Des prêtres »). Afin de rendre ce type possible, il convient de s'écarter des conceptions étriquées de la vertu (II, « Des vertueux ») et de la justice : contre la volonté d'égalité, il faut admettre que « la vie veut s'élever [*steigen*] et se surmonter elle-même en s'élevant [*steigend sich überwinden*] » (II, « Des tarentules »). La volonté de vérité elle-même procède de la volonté de puissance, c'est-à-dire, par-delà Schopenhauer, de « la volonté de vivre que rien n'épuise et qui crée » (II, « Du surpassement de soi »). Le surpassement de soi (*Selbstüberwindung*) est le secret de la vie (*ibid.*) ; à plus petite échelle, le surhumain à venir est censé incarner cette tendance. Mais la route est parsemée d'obstacles : le hasard (*Zufall*) règne, et pourrait produire le dégoût (*Ekel*) vis-à-vis de l'existence. Comment se remettre notamment des maux subis sans raison dans le passé ? Poussée par l'aigreur, « la volonté en veut au temps et à son "c'était" » (II, « De la rédemption »). Alors qu'il évoque ce registre temporel, Zarathoustra se tait soudain, effrayé (*ibid.*) et, au terme de la deuxième partie, il confie sa réticence à délivrer un secret apparemment capital (II, « L'heure la plus silencieuse »).

Ces hésitations trouvent une explication possible dans la troisième partie, qui aborde progressivement la pensée de l'éternel retour de l'identique. Cette pensée est à présenter avec précaution car elle peut renforcer le nihilisme dont il s'agit pourtant de sortir. En effet, si tout revient à l'identique, s'engager dans la vie a-t-il encore un sens ? Pourtant, le berger en passe d'être étouffé par le serpent noir parvient à le tuer (III, « De la vision et de l'énigme », § 2), ce qui peut être interprété ainsi : la portée destructrice de l'éternel retour peut être surmontée. Il est

alors possible de dire oui à l'ensemble de la réalité car « toutes les choses sont baptisées au puits de l'éternité et par-delà le bien et le mal » (III, « Avant le lever du soleil »). Le hasard peut donc être innocenté (III, « Sur le mont des oliviers »). Pourtant, Zarathoustra réprouve les « satisfaits de tout » qui disent oui sans savoir dire non (III, « De l'esprit de pesanteur », § 2), c'est-à-dire ceux qui sont incapables de vouloir (III, « De la vertu qui rend petit », § 3). « Vouloir libère : car la volonté est création » de nouvelles valeurs (III, « Des vieilles et des nouvelles tables », § 16).

Il est vrai que, dans la mesure où ce qu'il y a de plus vil est censé revenir éternellement, la pensée de l'éternel retour peut produire le dégoût (III, « Le convalescent », § 2) mais l'éternité est à aimer (III, « Les sept sceaux »), d'un amour qui n'exclut pas le discernement. Elle est à aimer d'un « grand amour » (III, « De la vertu qui rend petit », § 3), qui intègre « le grand mépris, plein d'amour, celui qui aime le plus quand il méprise le plus » (III, « Du grand désir »). Par conséquent, dire oui à la réalité n'invalide pas la nouvelle axiologie que le surhumain doit produire, suite à l'incorporation (*Einverleibung*) affirmative de l'éternel retour. Mais comment faire advenir ce type exceptionnel ? Dans le quatrième livre, Zarathoustra aborde diverses figures de ce qui constitue le type de « l'homme supérieur [*höhere Mensch*] », incontestablement plus noble que le « dernier homme », mais inférieur au surhumain. Ce livre relate entre autres les difficultés qu'éprouvent ces hommes supérieurs à se hisser à la pensée de l'éternel retour. Zarathoustra est en attente d'esprits parvenus au stade ultime des trois métamorphoses (IV, « La salutation » : « il faut que viennent des *lions qui rient !* ») mais le

chemin qui conduit au surhumain est long et escarpé : « vous, hommes supérieurs, *apprenez* donc à rire » (IV, « De l'homme supérieur », § 20). Les hommes supérieurs demeurent des « ponts », des « marches » (IV, « La salutation »). Zarathoustra avait défini « le grand midi » comme ce moment où l'homme se trouve à mi-chemin entre l'animal et le surhumain (I, « De la vertu qui prodigue », § 3) ; au terme de l'ouvrage, il en appelle à ce « grand midi » (APZ, IV, « Le signe » : « lève-toi, lève-toi, grand midi ! ») sans qu'une méthode de production du surhumain ait été dégagée à coup sûr. *Ainsi parlait Zarathoustra* présente ainsi le surhumain comme problème.

Par-delà bien et mal

La rédaction de *Par-delà bien et mal* s'est étalée dans le temps ; elle remonte principalement aux années 1883-1885. L'ouvrage paraît en 1886. S'il contient de courtes observations ou sentences (section IV : « Maximes et intermèdes ») ainsi qu'une conclusion poétique (« Depuis les cimes. Chant en épilogue »), il revient majoritairement à la forme de l'aphorisme inaugurée dans *Humain, trop humain*. Cette œuvre prolonge le traitement du problème posé par *Ainsi parlait Zarathoustra* : comment faire advenir un type supérieur d'humanité ? La notion d'« homme supérieur » est ponctuellement réutilisée (par exemple, en PBM, § 256, elle est illustrée entre autres par des artistes de la modernité) mais, dans *Par-delà bien et mal*, Nietzsche renouvelle et précise sa vision de l'ascension à construire : l'esprit libre prépare les philosophes de l'avenir – d'où le sous-titre de cet écrit, « Prélude à une philosophie de l'avenir » – capables

de créer des valeurs à même de faire émerger un type supérieur (la notion de surhumain n'est pas utilisée).

La première section, « Des préjugés des philosophes », questionne la valeur de la volonté de vérité (§ 1). Selon Nietzsche, la question majeure n'est pas de savoir si l'on peut accéder à la vérité mais si y parvenir « conserve la vie » (§ 4). Or, cette question se complexifie car la vie n'est pas volonté d'autoconservation mais volonté de puissance (§ 13). La philosophie est ainsi rapportée à une « pulsion tyrannique », à « la plus spirituelle volonté de puissance » (§ 9). Comment, dès lors, passer de la logique de la conservation à celle de l'intensification de la vie (§ 23) ?

Indépendant (§ 29), « L'esprit libre » – titre de la deuxième section – est le précurseur de « philosophes de l'avenir », de « philosophes *nouveaux* » (§ 44) qui sauront accorder une place centrale à la volonté de puissance dans leur interprétation du monde (PBM, § 36) et donc orienter vers le « dépassement de la morale, en un certain sens même l'autodépassement [*Selbstüberwindung*] de la morale » (§ 32). C'est pourquoi les oppositions de valeurs (§ 2 et 24) sont à surmonter : il s'agit de philosopher par-delà vrai et faux (§ 34) et par-delà bien et mal (expression déjà utilisée à plusieurs reprises dans APZ), afin de créer dans l'optique de l'accroissement de puissance et donc d'intensifier l'existence au rebours des idéaux démocratiques « *niveleurs* » (PBM, § 44).

La troisième section envisage les diverses manifestations de « la religiosité ». Nietzsche constate chemin faisant que les religions peuvent tendre à conserver les hommes tels qu'ils sont mais il soutient que « l'homme est l'*animal qui n'est pas encore fixé de manière stable* » (§ 62), de sorte que l'élévation est la

responsabilité du philosophe à venir : « ce philosophe se servira de la religion pour son œuvre d'élevage et d'éducation [*Züchtungs- und Erziehungswerke*] de l'homme, de même qu'il se servira des conditions politiques et économiques de son époque » (§ 61).

« Éléments pour l'histoire naturelle de la morale », cinquième section de l'ouvrage, propose l'élaboration d'une « *typologie* de la morale » (§ 186), commencée au moins depuis la deuxième section d'*Humain, trop humain* (volume I) et qui se poursuivra dans la *Généalogie de la morale*. De manière générale, les morales se définissent comme « *langage figuré des affects* » (§ 187) or « *la morale est aujourd'hui en Europe la morale de l'animal de troupeau* » (§ 202). Il se confirme donc qu'un type supérieur est à produire, à élever (§ 200). C'est aux « *philosophes nouveaux* » qu'il incombe de réorienter l'histoire (*Geschichte*) vers un renversement des valeurs (*Umwerthung der Werthe*) : « on pourrait [tant] *faire de l'homme à force d'élevage* [züchten] » (§ 203).

Pour ce faire, les objectifs de la philosophie doivent être redéfinis. La sixième section, « Nous, savants », fustige l'allégeance de la philosophie à la science car la philosophie se doit de « *dominer* » (§ 204). L'idéal d'objectivité restreint le savant au rôle de « miroir » du monde (§ 207) alors qu'il convient de savoir vouloir pour savoir commander : « une nouvelle caste dominant l'Europe » doit émerger, dans l'ordre de « la grande politique » (§ 208). Dans cette perspective, les philosophes nouveaux « pourraient bien » (§ 210) cultiver non pas le scepticisme de la pusillanimité mais le « scepticisme de la virilité téméraire » (§ 209). Ces philosophes de l'avenir n'ont pas pour vocation première de « refléter » (§ 207) la réalité mais de statuer sur les

valeurs afin d'en créer de nouvelles, susceptibles de faire advenir la « grandeur » (§ 212) : « Leur "connaître" est un *créer*, leur créer est un légiférer, leur volonté de vérité est – *volonté de puissance* » (§ 211).

Une communauté complexe est ainsi à la croisée des chemins. Quelles sont les vertus susceptibles de nous élever, « nous, Européens d'après-demain » (§ 214) ? Quelles sont « nos vertus » (titre de la septième section) ? Pour le savoir, c'est du collectif le plus vaste, c'est-à-dire de « nous, hommes modernes » (§ 215 et 224), de « nous, Européens » (§ 224) contemporains qu'il convient de partir. Ces « hommes du "sens historique" » (§ 224), ne savent pas hiérarchiser les valeurs. Quelles vertus cultiver afin de s'orienter vers la grandeur ? Nietzsche examine notamment la probité (*Redlichkeit*) à qui peut s'adjoindre « notre courage d'aventuriers, notre curiosité rusée au goût difficile, notre volonté de puissance et de victoire sur le monde la plus subtile, la plus masquée, la plus spirituelle, qui rôde et virevolte avec convoitise autour de tous les royaumes à venir » (§ 227). « Nos vertus » ne sont donc pas des vertus émollientes (§ 225). Si la spiritualisation (*Vergeistigung*) des pulsions est une tendance historique (§ 229), elle ne doit pas nous empêcher de regarder « en face », avec réalisme, notre provenance naturelle (§ 230) qui goûte la cruauté (§ 229-230). Enfin, cette septième section se termine par quelques observations sur les femmes (§ 231-239).

La huitième section, « Peuples et patries », problématise la référence à l'Europe. En cette « époque des masses » (§ 241), « le mouvement *démocratique* de l'Europe » est globalement porteur d'« une médiocrisation [*Vermittelmässigung*] de l'homme » qui peut cependant favoriser de manière involontaire « l'élevage

de *tyrans*, – à tous les sens du terme, y compris le plus spirituel » (§ 242). Nietzsche prise peu la « patriotardise [*Vaterländerei*] » (§ 241, 245 et 254); il désacralise l'idée de nation (§ 251) et s'inquiète de la « démence nationaliste » (§ 256). Par conséquent, le « "problème européen" » est celui de « l'élevage d'une caste nouvelle dirigeant l'Europe » (§ 251), qui, grâce à l'apport d'hommes de culture éminents, permettra l'émergence de « l'Européen de l'avenir » (§ 256).

« Qu'est-ce qui est noble? », neuvième et dernière section de l'ouvrage, réaffirme l'objectif de « l'élévation [*Erhöhung*] du type "homme" » (§ 257). La société ne se justifie que pour produire « un *être* supérieur » (§ 258) dans l'économie de la volonté de puissance comme quête de suprématie et non d'égalité (§ 259). « Il y a une *morale de maîtres* et une *morale d'esclaves* » qui, certes, perçoivent différemment le bien et le mal (§ 260) mais seuls les maîtres savent « créer des valeurs » (§ 261). Dans cette perspective hiérarchisée, l'âme noble « *se sait tout en haut* » (§ 265). Au rebours de la vie grégaire, elle a « *du respect pour elle-même* » (§ 287).

Le type supérieur à produire est censé être d'une grande fécondité. Voilà pourquoi, contre l'anesthésie du potentiel créatif de l'homme, Dionysos cherche à le rendre « plus fort, plus méchant et plus profond qu'il ne l'est » (§ 295) : une manière de dire « oui au monde », dans la perspective de l'éternel retour (§ 56)?

La généalogie de la morale

Il n'est pas facile de prendre la mesure de cette œuvre, rédigée et parue en 1887. Moment réflexif tout autant qu'« écrit de combat » (le sous-titre), cet ouvrage dense,

tout en tension, déroute. Original dans sa forme, il se compose de trois traités aussi incisifs que questionnants.

Sans aborder frontalement la perspective du surhumain, il s'inscrit contre le « nihilisme » (GM, I, § 12) ambiant dans la quête d'un type supérieur. L'homme pourrait bien être non pas « un but, mais seulement un chemin, un incident, un pont, une grande promesse » (II, § 16), si bien que sacrifier la masse à « une unique espèce d'homme *plus forte* [...] *serait* un progrès » (II, § 12). Le préalable de cette opération est le renversement de toutes les valeurs, que Nietzsche développera plus précisément en 1888. En 1887, l'heure est encore au diagnostic médical : quelle santé nous procurent les valeurs dont nous sommes les héritiers?

La préface définit la généalogie en ses deux étapes : l'enquête sur la provenance (*Herkunft*) des valeurs en tant que préférences progressivement et durablement incorporées (préface, § 2) puis le moment évaluatif qui estime la fécondité de ces valeurs (préface, § 3 et 6). Mais n'oublions pas « *Zur* [pour, vers, en vue de...] », présent dans le titre. Portée par un *Versuch* débuté plus tôt, dans lequel Nietzsche a, entre autres, parlé de « *préhistoire du bien et du mal* » (HTH, I, § 45) puis d'« histoire naturelle de la morale » (PBM, section V), la généalogie n'est pas figée.

À partir de recherches étymologiques, le premier traité – intitulé « "Bon et méchant [*Gut und Böse*]", "bon et mauvais [*Gut und Schlecht*]" » – distingue différentes provenances possibles pour les valeurs morales. Ce sont « les nobles, les puissants » qui s'arrogent « le droit de créer des valeurs » (I, § 2). En effet, la « caste des guerriers » déborde de puissance et valorise « la guerre, l'aventure » tandis que « la caste des prêtres », marquée

par l'impuissance, cultive la haine (I, § 7). La première élabore les normes « bon et mauvais » ; la seconde, les normes « bon et méchant ». Nietzsche passe alors de l'examen de la « caste des prêtres » aux procédés selon lui typiques des esclaves : « Alors que toute morale noble procède d'un acquiescement triomphant à soi-même, la morale d'esclaves dit dès le départ non à un "à l'extérieur" » (I, § 10). Réactive (I, § 10 : « son action est fondamentalement réaction »), la morale d'esclaves perçoit les manifestations de la puissance du « bon » de la morale noble sur le mode du « ressentiment » (I, § 10-11). Par conséquent, c'est à partir de la faiblesse qu'elle produit des idéaux (I, § 14-15).

Il existe donc des morales, dont la valeur peut être diversement évaluée. Au vu de l'emprise morale des Juifs, considérés comme « le peuple sacerdotal du *ressentiment*, doué d'une génialité sans pareille en matière de morale populaire », Nietzsche indique que les normes « bon et méchant » ont pris le dessus dans l'histoire sur le couple « bon et mauvais », même si la confrontation se poursuit (I, § 16). Il place ainsi ses espoirs dans la figure du philosophe, qui a vocation à « résoudre le *problème de la valeur* », à « déterminer la *hiérarchie des valeurs* » (I, § 17).

Loin de prétendre fonder rationnellement « la » morale, l'entreprise généalogique interprète les notions morales à partir du dynamisme pulsionnel. Tel était déjà le cas du « sujet » dans le premier traité (I, § 13 affirme, contre l'isolement artificiel de l'agent, que « l'agir est tout ») et cette tendance se prolonge dans le deuxième, intitulé « "Faute", "mauvaise conscience" et phénomènes apparentés ». Tout d'abord, contre l'idée d'une conscience morale originaire, Nietzsche montre que

c'est dans la douleur que l'homme a appris à promettre et donc à être tenu pour un être responsable (I, § 1-3). Est ensuite précisé comment la « conscience de la faute » ou « "mauvaise conscience" » (II, § 4) et le « devoir » (II, § 6) ont vu le jour. Ces notions sont dérivées « de la relation contractuelle entre *créancier* et *débiteur* » (II, § 4) car la pensée humaine résulte des échanges, l'homme étant défini comme l'être « qui évalue et mesure » (II, § 8). Rendue possible par l'instauration violente de la mémoire (II, § 5), cette relation contractuelle éclaire la logique du châtiment (II, § 3-15).

Nietzsche formule ensuite l'hypothèse majeure du deuxième traité : « Tous les instincts qui ne se déchargent pas vers l'extérieur *se tournent vers l'intérieur* » (II, § 16). L'activité générale de la volonté de puissance avait été décrite précédemment (II, § 12) ; elle se précise donc dans le cas de la mauvaise conscience (II, § 16-20) comme « *intériorisation* de l'homme » (II, § 16) susceptible d'aboutir à la « conscience d'avoir une dette envers la divinité » (II, § 20). En conclusion, le contre-idéal fourni par Zarathoustra est fortement valorisé (II, § 24-25).

Le troisième traité développe l'étude de la capacité de la volonté de puissance – d'emblée orientée vers l'expansion – à se retourner contre elle-même, d'où le passage de l'examen de la mauvaise conscience (second traité) à la considération du « prêtre ascétique » en lequel c'est plus largement la vie qui se contredit (III, § 11). Le paragraphe inaugural présente assez fidèlement la progression de ce troisième traité intitulé « Que signifient les idéaux ascétiques ? ». Les paragraphes subséquents établissent la pluralité de cette signification selon que l'investigation se penche sur les artistes

(§ 2-5), les philosophes (§ 6-10), les prêtres (§ 11-22), les scientifiques (§ 23-25) et les historiens (§ 26).

La figure du prêtre ascétique illustre de manière paroxystique l'hostilité à la vie marquée par le ressentiment (III, § 11), c'est-à-dire le nihilisme comme processus que l'athéisme commun ne fait que renforcer (III, § 27). Pourtant, si l'idéal ascétique procède d'une « *volonté de néant* », cette volonté « est et demeure une *volonté !* … » (III, § 28). Le nihilisme n'est donc pas une exception à la volonté de puissance. Ainsi, on comprend mieux pourquoi Nietzsche avait complété le titre et le sous-titre de son ouvrage avec la mention « Ajouté à *Par-delà bien et mal*, publié dernièrement, pour le compléter et l'éclairer ». *La généalogie de la morale* confirme en effet que le monde est « "volonté de puissance" et rien d'autre » (PBM, § 36). La volonté de puissance s'affirme, même par la négation.

Le cas Wagner

Dans cet ouvrage rédigé et paru en 1888, Nietzsche n'effectue pas un simple retour sur la relation complexe qu'il a pu nouer avec l'individu Richard Wagner. Le sous-titre, « Un problème pour musiciens », restreint manifestement le propos au domaine esthétique. Pourtant, la musique interagit avec la philosophie : « A-t-on remarqué que la musique rend l'esprit *libre* ? […] que plus l'on devient philosophe, plus l'on devient musicien ? » (CW, § 1). Plus précisément, conduit par le philosophe « médecin de la culture », *Le cas Wagner* dessine une généalogie de la modernité.

Nietzsche considère que « par le truchement de Wagner la modernité parle son langage le plus *intime* »

(préface). Or, Wagner est un « décadent typique » (§ 5 et 7) qui « aggrave l'épuisement » (§ 5) de la culture dans laquelle il évolue. Nietzsche précise bien que Wagner ne produit pas la décadence mais en accélère « le tempo » (Second Post-scriptum). Suite à la lecture des *Essais de psychologie contemporaine* (1883) de Paul Bourget (1852-1935), la décadence – le terme français est utilisé – est en effet définie comme autonomie de la partie vis-à-vis du tout et, par extension, comme égalitarisme rebelle à l'organisation hiérarchisée (§ 7), bien dans l'esprit des « idées modernes ». Obsédé par le salut (*Erlösung*), Wagner est un fleuron de la morale chrétienne qui procède d'une « vie déclinante » (Épilogue). C'est en tablant sur l'« hyperexcitabilité de la machinerie nerveuse » (§ 5) qu'il œuvre au sublime à destination des masses (§ 6) alors que la musique de Bizet allège et « rend fécond » (§ 1). Si Wagner, assimilé à une « *névrose* », « a rendu la musique malade » (§ 5), l'injonction « *il faut méditerraniser la musique* » (§ 3) oriente vers la production d'une nouvelle santé.

La tâche est toutefois complexe car la modernité est menacée par la morale nihiliste, mue par « la vie *appauvrie*, la volonté d'en finir, la grande lassitude » (préface). Nietzsche rappelle cependant que « la morale des maîtres *affirme* aussi instinctivement que la morale chrétienne *nie* » (Épilogue). Il ajoute aussitôt que « l'homme moderne représente, biologiquement, une *contradiction des valeurs*, […] il dit Oui et Non d'un seul et même souffle » (*ibid.*). L'œuvre de Wagner exhibe précisément cette contradiction de l'âme moderne, c'est en ce sens que « Wagner *résume* la modernité » (préface).

Mais si « le cas Wagner [*Der Fall Wagner*] » désigne un déclin de la culture, et même littéralement une chute

(*Fall*), il nous appartient de retourner celle-ci en une « vie *ascendante* » (Épilogue), à partir du dépassement de soi (*Selbstüberwindung* : préface). De ce point de vue, la modernité peut être interprétée comme un tournant, potentiellement porteur de promesse : « Rien à faire, il faut commencer par être wagnérien… » (préface). Pour mieux surmonter ensuite la décadence ?

Crépuscule des idoles

Plusieurs lettres de Nietzsche précisent que ce livre, rédigé en 1888 et publié en janvier 1889, a pour mission d'introduire à sa philosophie. Cette présentation se compose de onze sections très diverses, du regroupement d'aphorismes brefs (section I : « Maximes et flèches ») à des unités thématiques bien marquées (section II : « Le problème de Socrate » ; section III : « La "raison" en philosophie » ; etc.). Incontestablement, l'ouvrage cherche à faire connaître certains jalons antérieurs du chemin de pensée nietzschéen à un large public. Il n'est pourtant pas purement récapitulatif.

Le titre fait allusion à l'opéra de Wagner intitulé « Crépuscule des dieux » (1869-1874). Que sont alors les « idoles » dont Nietzsche annonce le déclin ? Ce sont les idéaux posés par une vie affaiblie : les idéaux proprement chrétiens (CI, V) mais également les idéaux forgés par la philosophie, des rationalités socratique (CI, II) puis platonicienne (CI, IV) à une rationalité plus générale (CI, III et VI), jusqu'aux « idées modernes » qui valorisent l'égalité préconisée par Rousseau (CI, IX, § 48). Nietzsche déclare la guerre à l'ensemble de ces « idoles », dans la perspective de la mise en œuvre du renversement de toutes les valeurs (préface).

Le sous-titre de l'ouvrage, « Comment philosopher en maniant le marteau », renvoie à trois champs de signification, au moins. Le marteau peut être interprété comme la métaphore de la démolition : Moïse détruit l'idole, c'est-à-dire ce faux dieu qu'est le veau d'or construit par les Hébreux infidèles au vrai Dieu (*La Bible*, « L'exode », 32). Nietzsche utiliserait cette image violente pour la retourner contre les valeurs religieuses, jugées régressives. Le marteau n'est cependant pas qu'une arme car, dans l'économie de la généalogie, il permet d'« ausculter » les « idoles » (préface), c'est-à-dire de savoir si, consécutivement à une légère percussion, elles sonnent creux. Le marteau est alors l'instrument médical du philosophe-médecin soucieux de détecter la décadence dans la culture métaphoriquement assimilée à un corps. Par exemple, la section intitulée « Incursions d'un inactuel » débute par la présentation d'une liste d'imposteurs, qui égarent la culture au lieu de la vivifier (§ 1-6). Enfin, le marteau est l'outil du sculpteur, qui donne forme à la matière. Intitulée « Le marteau parle », la très courte dernière section reproduit un extrait d'*Ainsi parlait Zarathoustra* centré sur la dureté qu'exige la création. Par-delà la décadence, par-delà le nihilisme, un avenir fécond est à créer, à partir de la perspective axiologique induite par la pensée de l'éternel retour, d'où l'image du « marteau du retour ».

Crépuscule des idoles n'est donc pas un simple abrégé des œuvres précédentes mais un ouvrage préparatoire au renversement de toutes les valeurs. Ce renversement constitue néanmoins un « point d'interrogation » (préface) : détruire certaines idoles bien identifiées préserve-t-il à coup sûr de la construction de nouvelles idoles ? Comment créer de nouvelles valeurs *assurément*

fécondes ? Loin de se réduire à un résumé de la philosophie de Nietzsche, comme si elle était close, *Crépuscule des idoles* est une étape du *Versuch* nietzschéen.

L'ANTÉCHRIST

Écrit en 1888, publié de manière posthume en 1895, cet ouvrage déconcerte immédiatement par sa violence. Au *Versuch* problématisant succèdent les attaques frontales, comme le souligne le sous-titre, « Imprécation [*Fluch*] contre le christianisme » (trad. modifiée). Dans ce livre, Nietzsche apparaît doublement comme « l'Antéchrist ». En premier lieu, contre le Christ, il montre que Jésus est un pâle affirmateur : si l'affirmation dionysiaque « ne sait pas séparer "faire non" et "dire oui" » (EH, IV, § 2), le supposé « sauveur » est incapable de s'opposer à l'adversité. Il aime l'ensemble du monde sans la moindre dureté (AC, § 35). Plus généralement, Nietzsche déclare la guerre au christianisme en général et fustige Paul, son fondateur avide de puissance (§ 42 et 58). Toutefois, indépendamment de la diatribe, philosopher en « Antéchrist » requiert la précision du philologue et du médecin (§ 47) : comme doctrine, le christianisme prétend parler en vérité or Nietzsche ne cesse de pointer son manque de rigueur philologique ; comme type physiologique, il est assimilé à une maladie. Alors que *Le cas Wagner* propose une généalogie de la modernité, *L'Antéchrist* construit donc une généalogie du christianisme.

Les premiers paragraphes sont introductifs. Il est tout d'abord rappelé que la modernité rend malade, et que l'homme moderne ne sait vers quoi s'orienter (§ 1). Au nom de la logique d'intensification de la puissance, le christianisme comme compassion (*Mitleiden*) « pour tous

les ratés et les faibles » (§ 2) est ensuite discrédité. Dès lors, quel homme élever (*züchten*) afin de se détourner du chrétien en tant qu'« animal malade » (§ 3) ? Comment faire advenir « une sorte de surhumain » (§ 4) ? Le christianisme a pris parti pour la faiblesse (§ 5), il a promu les « valeurs de *décadence* » (§ 6) qui privilégient la régression à la croissance. Ses valeurs sont des « valeurs *nihilistes* » (§ 6).

Philologue, le philosophe « Antéchrist » insiste sur la valeur des méthodes de lecture réellement rigoureuses (§ 13 et 59). Or, le christianisme s'est radicalement détourné de l'« art de bien lire » (§ 52 et 59), autrement dit de la lecture conduite avec probité (*Rechtschaffenheit* : § 59). Alors que la philologie réclame de « savoir déchiffrer des faits [*Thatsachen*], *sans* les fausser par l'interprétation [*Interpretation*], *sans* perdre, dans l'exigence de comprendre, la prudence, la patience, la finesse » (§ 52), le christianisme est mû par « la haine instinctive *contre* toute réalité » si bien que l'erreur (*Irrthum*) est constitutive de sa nature (§ 39). Contre l'« instinct de théologien » (§ 9), Nietzsche valorise « le service de la vérité » (§ 50). Il réhabilite ainsi les faits (*Thatsachen* : § 59), la causalité et donc la science (§ 49).

Médecin, le philosophe « Antéchrist » détecte dans la compassion, tenue pour la vertu spécifiquement chrétienne, un état dépressif du corps. La compassion provient de la décadence, qu'elle accroît. Elle oriente vers le nihilisme (§ 7). Cette interprétation s'inscrit dans une enquête généalogique. Ainsi, dans *L'Antéchrist*, la provenance des valeurs chrétiennes est attribuée à la décadence ; dans la mesure où elles se détournent de « la loi de la *sélection* » (§ 7), ces valeurs nient la vie. Plus précisément, en tant qu'affaiblissement qui empêche

de se tenir à la réalité, la décadence crée un monde imaginaire (§ 15) qui, malgré son apparence de densité, valorise le néant (*Nichts*) : « On ne dit pas "néant" : à la place, on dit "au-delà" ; ou "Dieu" ; ou "la vraie vie" » (§ 7). En définitive, dans l'« instinct de théologien », « la volonté *nihiliste* veut la puissance » (§ 9). Pour ce faire, elle recourt paradoxalement à la foi (*Glaube*). En effet, maladie (§ 51), raison (*Vernunft*) « perturbée » (§ 41) ou « malade » (§ 37 et 52), le christianisme propage la foi comme « *refus*-de-savoir ce qui est vrai » (§ 52). Alors que « Zarathoustra est un sceptique », le croyant, c'est-à-dire l'homme de conviction « a la foi pour épine dorsale » (§ 54). La conviction se définit comme mensonge (*Lüge*) au sens de « *refuser* de voir ce qu'on voit, refuser de voir quelque chose *comme* on le voit » (§ 55). Dans la perspective chrétienne, ce mensonge n'est pas au service de l'épanouissement de la vie, autrement dit de la santé (§ 55-58) : « Nihilisme et christianisme : cela rime, et cela ne fait pas que rimer… » (§ 58).

Au terme du parcours, le dernier paragraphe répond au premier : vers quoi s'orienter (§ 1) ? Vers le renversement de toutes les valeurs (§ 62), condition de l'élevage d'un type d'homme supérieur, conformément à la valorisation de la hiérarchie, contre la sacralisation de l'égalité (§ 57). C'est pourquoi, même si sa conclusion est de la plus grande fermeté (§ 62 : « Je *condamne* le christianisme »), même s'il contient un appendice brutal intitulé « Loi contre le christianisme », *L'Antéchrist* ne se résume pas à une simple « imprécation ». Cet ouvrage virulent n'est pas qu'un brûlot antichrétien : il prolonge le *Versuch* nietzschéen qui réclame désormais le développement de son versant pratique, d'où la nécessité d'éclaircir le renversement de toutes les valeurs.

Ecce homo

Nietzsche se présente lui-même dans ce livre, écrit en 1888 et publié de manière posthume en 1908. Le titre renvoie à la formule utilisée par Ponce Pilate, « voici l'homme ! », lorsqu'il livra le Christ aux Juifs (*La Bible*, Évangile selon Jean, 19 : 5). Allusion parodique, car Nietzsche se définit comme « disciple du philosophe Dionysos » (CI, X, § 5 ; EH, Avant-propos, § 2) or les derniers mots de l'ouvrage récapitulent l'alternative face à laquelle se trouve la civilisation : « *Dionysos contre le crucifié* » (EH, IV, § 9).

Si *L'Antéchrist* montre que, dans le christianisme, la décadence produit le nihilisme, *Ecce homo* précise qu'elle peut se surmonter et réorienter vers l'intensification de la puissance. En la personne du Christ, « le type psychologique du sauveur » (AC, § 29) consiste, on s'en souvient, en une affirmation faible (AC, § 35). Et si Nietzsche était un « sauveur » atypique, capable de guérir le monde de cette maladie qu'est le christianisme – comme doctrine religieuse et, par extension, comme aspiration morale à l'égalité – précisément parce qu'il est parvenu à la surmonter en lui-même ? En ce sens, « Comment on devient ce que l'on est » (formule de Pindare qui sert de sous-titre au livre) dessine une espérance non religieuse : Nietzsche ne se perçoit comme un destin (*Schicksal*) pour l'humanité que parce qu'il est progressivement devenu la possibilité d'un tournant. En lui, la décadence s'est infléchie et *Ecce homo* tient à le faire savoir : « Prévoyant qu'il me faudra sous peu adresser à l'humanité le plus grave défi qu'elle ait jamais reçu, il me paraît indispensable de dire *qui je suis* » (EH, Avant-propos, § 1). L'ensemble du livre montre

que Nietzsche est l'individu qui peut donner la première impulsion à ce vaste processus qu'est le renversement de toutes les valeurs.

L'ouvrage comporte quatre sections. Dans la première, « Pourquoi je suis si sage », Nietzsche insiste sur la complexité de sa propre configuration pulsionnelle : « Indépendamment du fait que je suis un *décadent*, j'en suis également l'opposé » (I, § 2). En lutte contre la simple juxtaposition permanente d'états corporels opposés, typique de la décadence, « la volonté de santé » (I, § 2) est, en lui, parvenue à dompter la maladie. C'est pourquoi Nietzsche se définit comme « à la fois un *décadent* et un *commencement* » (I, § 1). Capable d'examen à partir de la maladie comme de la santé, il sait parfaitement « *renverser les perspectives* », condition requise selon lui pour enclencher un renversement de toutes les valeurs (I, § 1).

« Pourquoi je suis si sagace », deuxième section, envisage le « "salut de l'humanité" » (II, § 1) de manière non religieuse. Pour parvenir à la santé, comment s'alimenter (II, § 1) ? Dans quel lieu vivre, sous quel climat (II, § 2) ? À quels délassements régénérants s'adonner (II, § 3-7) ? Par-delà le péché originel, ces « petites choses » (II, § 10) invitent à une affirmation de soi fortifiante (*Selbstsucht* : II, § 9-10). Contre la décadence comme primauté de la désorganisation (CW, § 7), Nietzsche s'estime à même d'entreprendre un renversement des valeurs dans la mesure où une « hiérarchie des facultés » est petit à petit advenue en lui (EH, II, § 9).

La troisième section, « Pourquoi j'écris de si bons livres », peut être subdivisée en deux parties. La première (III, § 1-6) permet notamment de brosser le portrait du « lecteur parfait » (III, § 3) et de définir le style (III, § 4). Largement développée, la deuxième consiste en une présentation/interprétation des œuvres antérieures, de *La naissance de la tragédie* jusqu'au *Cas Wagner*. Ponctuellement, à propos d'*Humain, trop humain* (III, « HTH », § 6), d'*Aurore* (III, « A », § 1), de *Par-delà bien et mal* (III, « PBM », § 1) et de la *Généalogie de la morale* (III, « GM »), Nietzsche réinterprète son parcours à la lumière du renversement de toutes les valeurs (CI, X, 5 affirme de manière complémentaire : « la "Naissance de la tragédie" fut ma première inversion de toutes les valeurs »).

La quatrième section, « Pourquoi je suis un destin », définit ce renversement comme « acte [*Akt*] de suprême retour sur soi de l'humanité, acte qui en moi [Nietzsche] s'est fait chair et génie » (IV, § 1). Le renversement de toutes les valeurs n'est donc pas un programme constitué qui déboucherait sur une liste de nouvelles valeurs prêtes à l'emploi. Ce renversement à venir a pour condition initiale une configuration pulsionnelle idiosyncrasique, celle de l'individu Nietzsche, « le premier *immoraliste* » (IV, § 2). L'ensemble de cette dernière section précise alors ce que signifie « immoraliste ». Si ce terme désigne en premier lieu un « *destructeur* » (IV, § 2) des valeurs décadentes (IV, § 4), il renvoie ensuite à celui qui est capable de s'élever au-dessus de la morale chrétienne (IV, § 6) et qui est ainsi capable de la surmonter sans ressentiment.

Le renversement de toutes les valeurs présuppose la santé du corps capable d'affirmation féconde. Ce « oui » à la réalité ne se réduit pas au « *fatalisme russe*, ce fatalisme sans révolte » (I, § 6). Il accueille la possibilité de la guerre, sans haine (I, § 7). De même, Nietzsche célèbre l'*amor fati* (II, § 10) *et* revendique le qualificatif

d'« *Antéchrist* » (III, § 2). Plus précisément, l'affirmation féconde s'efforce d'articuler le « oui » et le « non » : « Une fois résolue la partie de cette tâche qui consistait à dire oui, restait celle de dire non, de *faire non* » (III, « PBM », § 1). Telle est l'affirmation dionysiaque (III, « NT », § 3 ; IV, § 2), porteuse du processus de renversement de toutes les valeurs.

Ecce homo est donc bien plus qu'une autobiographie d'un narcissisme exubérant. Nietzsche s'y pense comme site initial d'une « crise » à venir (IV, § 1) à partir de laquelle une nouvelle grandeur sera possible. Ce renversement de toutes les valeurs, moment pratique du *Versuch* nietzschéen, soulève encore des questions.

Signifie-t-il une phase que l'on pourrait considérer comme un « passage à l'acte », c'est-à-dire la simple application, par les populations, de prescriptions édictées par ces créateurs de valeurs qu'ont à être les « philosophes *nouveaux* » ? À cette hypothèse, on peut opposer que les valeurs s'incorporent dans la durée, ce qui renvoie au problème de l'orientation à donner à l'élevage (*Züchtung*).

Lors de sa mise en œuvre, le renversement de toutes les valeurs sera-t-il encore ouvert à la problématisation ? Autrement dit, « incorporation » et « esprit libre » peuvent-ils aller de pair ? En quels types ou idiosyncrasies ?

La brutale interruption de l'œuvre de Nietzsche consécutive de l'effondrement du début janvier 1889 ne permet pas de répondre avec assurance.

Les deux derniers ouvrages sont respectivement consacrés à l'art et à Dionysos, ces pièces maîtresses de la philosophie de Nietzsche.

NIETZSCHE CONTRE WAGNER

Nietzsche a préparé cet opuscule en 1888 mais il a hésité à le faire paraître. La lettre du 2 janvier 1889 à l'éditeur Naumann incite d'ailleurs à penser qu'il avait renoncé. Antérieurement, Nietzsche soulignait pourtant sa volonté de publier un appendice au *Cas Wagner* (deuxième lettre à Avenarius du 10 décembre 1888). L'ouvrage est finalement publié de manière posthume, de manière confidentielle en 1889 puis plus largement en 1895.

À première vue, l'ensemble se résume à une sélection de paragraphes extraits de livres précédents (HTH, II ; GS, etc.) dans lesquels Nietzsche revient une fois encore sur les méandres de sa confrontation philosophique avec l'ami perdu. Toutefois, l'ouvrage ne constitue pas une simple reprise : Nietzsche a ajouté de nouveaux titres à ces paragraphes et les a plus ou moins retravaillés. De surcroît, cette sélection ne mentionne pas systématiquement Wagner. Elle traite principalement de Nietzsche et plus largement de reconquête de la santé susceptible d'ouvrir à la création la plus féconde.

Le sous-titre, « Pièces à conviction d'un psychologue », ne doit pas égarer. Le lexique de la physiologie est également utilisé : « Mes objections contre la musique de Wagner sont des objections physiologiques : pourquoi se mettre encore à les déguiser sous des formules esthétiques ? L'esthétique n'est en vérité rien d'autre qu'une physiologie appliquée » (NCW, « Où je fais des objections » ; ce paragraphe prolonge GS, § 368). Psychologie et physiologie ne signifient pas des contraires : en médecin-généalogiste, Nietzsche propose une enquête physio-psychologique reliée à l'hypothèse de la volonté de puissance.

Dans la perspective de la santé du corps, l'apport du § 370 du *Gai savoir* est ainsi rappelé : l'art et la philosophie peuvent remédier à la souffrance. L'analyse généalogique précise que les configurations pulsionnelles qui souffrent d'« *appauvrissement* de la vie » trouveront dans l'art et la philosophie la paix escomptée ; celles qui souffrent d'une « *surabondance* » de vie s'orienteront vers l'art dionysiaque et une vision tragique de la vie (GS, § 370 ; NCW, « Nous autres antipodes »). C'est donc en « débordant » que l'on crée de manière féconde.

Au début de son chemin de pensée, Nietzsche voyait en Wagner un guide possible pour une renaissance de la tragédie et de la germanité (NT, préface à Richard Wagner et § 16). *Nietzsche contre Wagner* désespère de Wagner et des Allemands. Reste l'art. Nietzsche termine alors cet écrit par un rappel de la préface du *Gai savoir*, afin de célébrer la perspective artistique grecque : superficiels « *par profondeur* », les Grecs, doués pour l'intensification de l'existence, savaient valoriser l'apparence contre l'obsession de la vérité (GS, préface, § 4 ; NCW, Épilogue, § 2).

Dithyrambes de Dionysos

Dithyrambes de Dionysos est le dernier livre que Nietzsche a préparé, de la fin 1888 au tout début janvier 1889, avant de sombrer dans la folie. Il est composé de neuf poèmes – rédigés pour la plupart dans la période d'*Ainsi parlait Zarathoustra* – et paraît en 1891, en annexe de la publication de la quatrième partie d'*Ainsi parlait Zarathoustra.*

Enfant, Nietzsche s'essayait déjà à la poésie. Il insère ensuite çà et là des poèmes dans ses ouvrages

philosophiques, soit de manière isolée – par exemple : HTH, I, Épilogue –, soit dans des sections bien délimitées – on peut rappeler que, avec « "Plaisanterie, ruse et vengeance". Prélude en rimes allemandes » puis « Chansons du Prince Vogelfrei », *Le gai savoir* débute et se termine par des poèmes. Dans la mesure où six des huit poèmes qui constituent les *Idylles de Messine* – publié en 1882 en revue – ont intégré « "Plaisanterie, ruse et vengeance" », on peut considérer que *Dithyrambes de Dionysos* est le seul ouvrage indépendant exclusivement poétique de Nietzsche.

La poésie est une modalité du « nouveau langage », qui, au moyen de la figure de Dionysos, tente de préciser les contours de l'élévation de la réalité. En 1888, le *Crépuscule des idoles* s'efforce d'envisager Dionysos conceptuellement : « Pour qu'existe le plaisir de créer, pour que la volonté de vie s'acquiesce éternellement elle-même, il faut qu'existe éternellement aussi le "tourment de la parturiente"… C'est tout cela que signifie le mot Dionysos » (CI, X, § 4). *Ecce homo* prolonge l'entreprise en définissant « *le concept même de Dionysos* » à partir du « personnage de Zarathoustra » qui, « dans l'accès qui lui est ouvert aux réalités les plus opposées », « sent qu'il est la *forme suprême de tout ce qui est* » (EH, III, « APZ », § 6). Dionysos est également abordé fréquemment à partir de Zarathoustra dans les *Dithyrambes de Dionysos*, comme si cette divinité mystérieuse confrontait à une forme d'ineffable, qui inviterait à l'envisager « en creux ». Toutefois, lorsqu'il prend directement la parole, Dionysos se présente comme le « *labyrinthe* » d'Ariane (DD, « Lamentation d'Ariane) : ultime métaphore de la réalité comme *Versuch* interprétatif ?

BIBLIOGRAPHIE

ŒUVRES ET CORRESPONDANCE DE NIETZSCHE

L'édition scientifique des œuvres et de la correspondance de Nietzsche a été établie par Giorgio Colli et Mazzino Montinari.

En langue allemande

Œuvres : livres publiés, textes divers et fragments posthumes

NIETZSCHE Friedrich, *Werke. Kritische Gesamtausgabe*, Berlin-New York, De Gruyter, 1967 *sq.* (abréviation : KGW).

Cette édition a été reproduite en « poche », légèrement écourtée :

– *Sämtliche Werke, kritische Studienausgabe*, Münich-Berlin-New York, Deutscher Taschenbuch Verlag-De Gruyter, 1980, 1988 et 1999 ; 15 volumes (abréviation : KSA).

Correspondance

NIETZSCHE Friedrich, *Briefwechsel. Kritische Gesamtausgabe*, Begründet von G. Colli & M. Montinari, Berlin-New York, De Gruyter, 1975 *sq.* (abréviation : KGB).

Version « poche », ne comportant que les lettres de Nietzsche :

– *Sämtliche Briefe. Kritische Studienausgabe*, herausgegeben von G. Colli und M. Montinari, Deutscher Taschenbuch Verlag-De Gruyter, Münich-Berlin-New York, 1986, rééd. 2003, 8 volumes (abréviation : KSB).

Édition électronique des œuvres et de la correspondance

NIETZSCHE Friedrich, *Digitale Kritische Gesamtausgabe. Werke und Briefe*, P. D'Iorio (éd.). Cette édition en ligne a été produite à partir de la KGW et de la KGB.

Traductions françaises

Œuvres : livres publiés, textes divers et fragments posthumes

Les œuvres de Nietzsche sont citées dans le présent ouvrage d'après les traductions françaises de l'édition Colli-Montinari effectuées sous la responsabilité de Gilles Deleuze et Maurice de Gandillac :

NIETZSCHE Friedrich, *Œuvres philosophiques complètes*, Paris, Gallimard, 1968-1997 (18 volumes).

Nous utilisons néanmoins les nouvelles traductions suivantes :

– *Ainsi parlait Zarathoustra*, trad. fr. G.-A. Goldschmidt, Paris, Librairie Générale Française, 1972.
– *L'Antéchrist*, trad. fr. É. Blondel, Paris, GF-Flammarion, 1994.
– *Le cas Wagner*, trad. fr. É. Blondel, suivi du *Crépuscule des idoles*, trad. fr. P. Wotling, Paris, GF-Flammarion, 2005.
– *Ecce homo*, trad. fr. J.-C. Hémery revue par D. Astor, « Folio bilingue », Paris, Gallimard, 2012.
– *Éléments pour la généalogie de la morale*, trad. fr. P. Wotling, Paris, Librairie Générale Française, 2000.
– *Le gai savoir*, trad. fr. P. Wotling, Paris, GF-Flammarion, 1997.
– *La naissance de la tragédie*, trad. fr. P. Wotling, Paris, Librairie Générale Française, 2013.
– *Nietzsche contre Wagner*, trad. fr. É. Blondel, Paris, GF-Flammarion, 1992.

– *Par-delà bien et mal*, trad. fr. P. Wotling, Paris, GF-Flammarion, 2000.

À cette liste, on peut adjoindre :

NIETZSCHE Friedrich, *Écrits autobiographiques, 1856-1869*, trad. fr. M. Crépon, « Épiméthée », Paris, P.U.F., 1994.

Ce volume contient également *Fatum et histoire* ainsi que *Liberté de la volonté et fatum*, trad. fr. M. Marcuzzi. Ces écrits autobiographiques et ces deux brefs essais ne sont pas traduits dans la grande édition Gallimard.

Correspondance

Sous l'autorité de Maurice de Gandillac puis de Jean Lacoste, les lettres de Nietzsche sont en cours de traduction en langue française :

NIETZSCHE Friedrich, *Correspondance*, Paris, Gallimard.

De 1986 à 2019, cinq tomes ont paru ; ils regroupent les lettres des années 1850 à 1886. On trouve cependant des traductions en français de la correspondance de Nietzsche pour la dernière période de sa vie dans d'autres éditions.

OUTILS DE TRAVAIL

Biographies

ASTOR Dorian, *Nietzsche*, « Folio Biographies », Paris, Gallimard, 2011.
JANZ Curt Paul, *Nietzsche. Biographie* (3 vol.), trad. fr. M. de Launay, V. Queuniet, P. Rusch, M. Ulubeyan, M. Vallois, Paris, Gallimard, 1984-1985.

Lexiques

ASTOR Dorian (dir.), *Dictionnaire Nietzsche*, « Bouquins », Paris, Robert Laffont, 2017.

DENAT Céline et WOTLING Patrick, *Dictionnaire Nietzsche*, Paris, Ellipses, 2013.

SCHANK Gerd, SIEMENS Herman, VAN TONGEREN Paul (dir.), *Nietzsche-Wörterbuch*, Band 1, Berlin-New York, De Gruyter, 2004.

Introductions à la lecture de l'œuvre ; commentaires généraux

Pour démarrer

DENAT Céline, *Nietzsche. Généalogie d'une pensée*, Paris, Belin, 2016.

SALANSKIS Emmanuel, *Nietzsche*, Paris, Les Belles Lettres, 2015.

WOTLING Patrick, *Nietzsche*, « Idées reçues », Paris, Le cavalier bleu, 2009.

Pour prolonger

Les articles spécialisés étant pléthoriques, nous restreignons la liste aux principaux commentaires qui proposent une vue d'ensemble de la pensée de Nietzsche (il s'agit d'une sélection car les ouvrages de ce type sont eux-mêmes foisonnants) :

ASTOR Dorian, *Nietzsche. La détresse du présent*, « Folio Essais », Paris, Gallimard, 2014.

BALAUDÉ Jean-François et WOTLING Patrick (dir.), *Lectures de Nietzsche*, Paris, Librairie Générale Française, 2000.

— *« L'art de bien lire ». Nietzsche et la philologie*, Paris, Vrin, 2012.

BINOCHE Bertrand et SOROSINA Arnaud (dir.), *Les historicités de Nietzsche*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2016.

BLONDEL Éric, *Nietzsche, le corps et la culture*, Paris, P.U.F., 1986, rééd. L'Harmattan, 2006.

COLLI Giorgio, *Après Nietzsche*, trad. fr. P. Gabellone, Montpellier, L'Éclat, 1987.

– *Écrits sur Nietzsche*, trad. fr. P. Farazzi, Montpellier, L'Éclat, 1996.

DIXSAUT Monique, *Nietzsche. Par-delà les antinomies*, Chatou, La Transparence, 2006 ; 2 e éd., Paris, Vrin, 2012.

— *Platon-Nietzsche. L'autre manière de philosopher*, Paris, Fayard, 2015.

GRANIER Jean, *Le problème de la vérité dans la philosophie de Nietzsche*, Paris, Seuil, 1966.

KAUFMANN Walter A., *Nietzsche, Philosopher, Psychologist, Antichrist*, Princeton, Princeton University Press, 1950, rééd. 1974.

MARTON Scarlett, *Nietzsche. Das forças cósmicas aos valores humanos*, São Paulo, 1990, rééd. Belo Horizonte, UFMG, 2010.

MONTINARI Mazzino, *« La volonté de puissance » n'existe pas*, trad. fr. P. Farazzi et M. Valensi, Montpellier, L'Éclat, 1996.

– *Friedrich Nietzsche*, trad. fr. P. D'Iorio et N. Ferrand, Paris, P.U.F., 2001.

MÜLLER-LAUTER Wolfgang, *Nietzsche, seine Philosophie der Gegensätze und die Gegensätze seiner Philosophie*, Berlin-New York, De Gruyter, 1971.

— *Über Werden und Wille zur Macht. Nietzsche-Interpretationen I*, Berlin-New York, De Gruyter, 1999.

— *Über Freiheit und Chaos. Nietzsche-Interpretationen II*, Berlin-New York, De Gruyter, 1999.

— *Nietzsche. Physiologie de la volonté de puissance*, trad. fr. J. Champeaux, Paris, Allia, 1998.

NEHAMAS Alexander, *Nietzsche, la vie comme littérature*, trad. fr. V. Béghain, Paris, P.U.F., 1994.

PIAZZESI Chiara, *Nietzsche*, Rome, Carocci, 2015.

SCHACHT Richard, *Nietzsche*, Londres, Routledge-Kegan Paul, 1983.

STANGUENNEC André, *Le questionnement moral de Nietzsche*, Villeneuve d'Ascq, Presses Universitaires du Septentrion, 2005.

WOTLING Patrick, *Nietzsche et le problème de la civilisation*, Paris, P.U.F., 1995 ; « Quadrige », rééd. P.U.F., 2012.
– *La pensée du sous-sol*, Paris, Allia, 1999.
– *La philosophie de l'esprit libre. Introduction à Nietzsche*, Paris, Flammarion, 2008.
– *« Oui, l'homme fut un essai ». La philosophie de l'avenir selon Nietzsche*, Paris, P.U.F., 2016.

TABLE DES MATIÈRES

ABRÉVIATIONS PRINCIPALES 9

LA VIE DE NIETZSCHE 11
Une vocation en déplacement (1844-1869) 11
Nietzsche, Professeur de philologie (1869-1879) 16
Nietzsche, philosophe nomade (1879-1888) 20
L'effondrement mental et ses suites (1889-1900) 22

LA PENSÉE DE NIETZSCHE 27
Y a-t-il une philosophie de Nietzsche ? 27
De l'unité de la philosophie de Nietzsche 33
Vers un « nouveau langage » 38
Versuch : multiplier les interprétations 45
Rénover l'interprétation philologique 52
Le philosopher historique : réinterpréter la réalité 58
La volonté de puissance, dynamique interprétative 64
Interprétation, vérité et art 76
Généalogie : l'interprétation en quête de valeurs 83
L'éternel retour : l'interprétation la plus périlleuse 93
Élever la réalité : le dionysiaque 102
Fécondité du *Versuch* 111

LES ŒUVRES PRINCIPALES 117
Précisions liminaires 117
Textes de jeunesse 120
La naissance de la tragédie 124
La philosophie à l'époque tragique des Grecs 128
Vérité et mensonge au sens extra-moral 131